Johann Jacob Lehmanns/

Ph. M. Eiusque Ordinis in Acad. Jenenſi
Adiuncti,

Neueſte und nützlichſte Art
die ſogenannte

MORALE

oder die

Natürliche Verbeſſerung
des Willens

gründlich zu erlernen/ und leicht
auszuüben;

Nebſt einem Diſcours von der Ge-
lahrtheit und Philoſophie überhaupt;
Jngleichen einer Vorrede
HERRN

IO. FRANC. BUDDEI,

Hoch-Fürſtl. Sächß. Hildburghäuſiſchen Kir-
chen-Raths, SS. Th. D. und hochberühm-
ten Prof. P. &c.

JENA,
verlegts Meyers Wittwe.
1715.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Dem Durchlauchtigſten Für-
ſten und Herrn/
HERRN
Wilhelm
Ernſt/
Hertzogen zu Sachſen/ Jü-
lich/ Cleve und Berg/ auch Engern
und Weſtphalen/ Landgrafen in Thü-
ringen/ Marggrafen zu Meiſſen/ Ge-
fürſteten Grafen zu Henneberg/ Grafen
zu der Marck und Ravensberg/
Herrn zu Ravenſtein/
Meinem gnädigſten Fürſten und
Herrn.

Ferner
Dem Durchlauchtigſten Fürſten
und Herrn/
HERRN
Johann Wilhelm/
Hertzogen zu Sachſen/
Jülich/ Cleve und Berg/ auch Engern
und Weſtphalen/ Landgrafen in Thü-
ringen/ Marggrafen zu Meiſſen/ Ge-
fürſteten Grafen zu Henneberg/ Grafen
zu der Marck und Ravensberg/ auch
Sayn und Wittgenſtein/ Herrn
zu Ravenſtein.

Meinem gleichfals gnädigſten Für-
ſten und Herrn.

Wie auch
Dem Durchlauchtigſten Fürſten
und Herrn/
HERRN
Ernſt Ludewig/
Hertzogen zu Sachſen/
Jülich/ Cleve und Berg/ auch Engern und Weſtphalen/ Landgrafen in Thüringen/ Marggrafen zu Meiſſen/ Gefürſteten Grafen zu Henneberg/ Grafen zu der Marck und Ravensberg/
Herrn zu Ravenſtein.
Der Röm. Käyſerl. Majeſtät hochbeſtalten General-Feld-Zeugmeiſtern und des Heil. Röm. Reichs General-Feld-Marſchall-Lieutenant. &c.
Meinem nicht weniger gnädigſten Fürſten und Herrn.

Und

Dem Durchlauchtigſten Fürſten
und Herrn/

H E R R N

Friederich/

Hertzogen zu Sachen/ Jülich/ Cle-
ve und Berg/ auch Engern und Weſt-
phalen/ Landgrafen in Thüringen/
Marggrafen zu Meiſſen/ Gefürſteten
Grafen zu Henneberg/ Grafen zu der
Marck und Ravensberg/ Herrn zu
Ravenſtein und Tonna.

Meinem auch gnädigſten Fürſten
und Herrn.

Durchlauchtigſte Hertzoge/

Gnädigſte Fürſten und Herrn.

EW. Ew. Ew. Ew. Hoch-Fürſtl. Hoch-Fürſtl. Hochfürſtl. Hochfürſtl. Durchlaucht. Durchl. Durchl. Durchl. geruhen nicht ungnädig aufzunehmen/ daß dieſes geringe Werck mit unterthänigſter Ehr-Furcht vor Dero

Er-

Erlauchten Füſſen niederlege. Es hat dem Höchſten gefallen/ daß ich verſchiedene Jahre biß-hero auf Dero Weltberühm-ten Univerſität nach dem we-nigen von GOtt verliehenen Vermögen der Academiſchen Jugend in Philoſophiſchen/ und zumahl Moraliſchen Di-ſciplinen gedienet. Weil ich nun lange Zeit auf eine Gele-genheit gewartet/ bey welcher nicht allein meinen unter-thänigſten Danck vor allem gnädigſten Schutz abſtatten/ ſondern auch von denen vorge-tragenen Lehren ſchuldigſte Rechenſchafft geben/ und De-

ro

ro Hohe Gnade ferner demü-
thigſt ausbitten möchte: So
habe gegenwärtige Gelegen-
heit die beſte ſein laßē / mit dem
unterthänigſten Vertrauen /
Ew. Ew. Ew. Ew. Hochfl.
Hochfl. Hochfl. Hochfl. Durchl.
Durchl. Durchl. Durchl. wer-
den ſothanes Unterfangen zu
berührtem Endzwecke abzielen
zulaſſen gnädigſt geruhen. Der
Höchſte ſetze inzwiſchen die ge-
ſamten Hochfl. Häuſer Erne-
ſtiniſcher Linie zum großē See-
gen / und laſſe Dero Lande / ſon-
derlich aber die durch GOttes
Gnade noch beſtändig blü-
hende Jenaiſche Academie
zum

zum gröſten Flore gedeihen. Im übrigen werde Lebens-lang mit unterthänigſten Reſpect zu ſeyn trachten

Ew. Ew. Ew. Ew. Hochfl. Hochfl. Hochfl. Hochfl. Durchl. Durchl. Durchl. Durchl.

Meiner gnädigſten Fürſten und Herren

Jena, den 6. May 1715.

unterthänigſter Knecht

Jo. Jacob Lehmann.

Vorrede.

ES ſeynd ja Bücher genung vorhanden / welche von der Moral oder Sitten-Lehr zulänglichen Unterricht geben. Sonderlich / da man zu unſerer Zeit nebſt andern auch dieſes ſtudium mit beſondern Fleiß zu excoliren / angefangen. So fehlet es auch an ſolchen nicht / darinn dieſe Lehre in teutſcher Sprache vorgetragen worden. Dennoch aber bin ich der Meynung / daß es nicht undienlich ſey / wann noch ferner etwas darinn geſchrieben wird; und daß diejenigen / welche ihren Fleiß

und Arbeit darauf richten / zu loben ſeyn.

Denn es begreiffet die Moral ſolche Lehren in ſich / welche denen Menſchen nicht gnung können fürgeſtellet werden. Man will lieber was curieuſes / als was nützliches wiſſen. Und da mancher den Kopff mit tauſenderley Dingen anfüllet/ daran ihm oder andern das wenigſte gelegen/ befindet ſich wohl darbey die gröſſeſte Unwiſſenheit desjenigen / was ihm am meiſten zuwiſſen nöthig/und darnach er ſein gantzes Leben einzurichten hätte. So ſind auch die Menſchen in keinem Stück vergeßlicher als eben in ſolchen Warheiten/ daran ſie ſtets gedencken ſolten. Dannenhero es zu ihrem Beſten gereichet/ wenn man ſie deſſen öffters und auf mancherley Weiſe erinnert. Sind nun gleich andere/ welche bereits hierinn was gutes geſchrieben / ſo werden ſie dadurch/ daß man ihrem Exempel folget/ ihres behörigen Lobes nicht beraubet. Die Gaben ſind unterſchiedlich ; keiner hat alles/was gut iſt/ beyſammen/ob gleich einer mehr hat als der andere ; und keiner iſt ohne Fehler. Haben nun gleich diejenigen

gen/ die vor uns gearbeitet/ viel gutes; ſo kan doch ſeyn/ daß/ die ihnen nachfolgen/ viele Fehler verbeſſern oder vermeiden/ und dasjenige / darin̄ jene es ihnen zuvor thun/ auf andere Art erſetzen. Die Menſchen habē auch nicht einerley Geſchmack. Dem einen gefält es / wann die Warheit auf dieſe/ dem andern/ wann ſie auf jene Art vorgetragen wird. Und alſo iſt gut/ daß ſie auf unterſchiedene Art vorgetragen werde/ damit ſie deſtomehreren möge zu ſtatten kommen.

Daß ſolches in teutſcher Sprache geſchiehet / iſt um ſoviel weniger zu tadeln/ je gröſſer der Nutz ſeyn kan/ der daraus zu hoffen iſt. Und ob zwar ſchon einige dergleichen gethan / ſo iſt doch die Anzahl derſelben ſo groß eben nicht; viel gröſſer aber iſt derer / welche ſolches in lateiniſcher oder andern Sprachen verrichtet. Man pfleget ja von ſoviel andern Materien/ daran doch bloß denen / welche von Studiis Profeſſion machen/ gelegen/ in teutſcher Sprache zu ſchreiben / warum ſolte man es nicht von ſolchen thun / welche zu vieler/ auch derer/ die der lateiniſchē Sprach nicht kundig / Erbauung gerei-

chen können? Ich glaube aber / daß es keines groſſen Beweißes brauchet / daß die Sitten Lehr von derjenigen Gattung ſey / von welcher alle Menſchen / wes Standes ſie auch ſeyn / profitiren können; weil ja keiner zu finden / der nicht gerne glücklich in der Welt leben wolte / wozu uns die Sitten Lehr den Weg bahnet.

Zwar möchte man meinen / daß ſolches überflüßig ſey / indem einem jedweden aus den Grund-Sätzen der Chriſtlichen Religion ſchon ſoviel bekannt / als zu Einrichtung ſeines Lebens nöthig; auch daß überdem die Chriſten der philoſophiſchen Moral wohl entbehren könten / indem ſie ohnedem nicht nach der Vernunfft / ſondern nach der Richtſchnur des göttlichen Wortes / ihr Leben einzurichten verbunden wären. Worauf aber zur Antwort dienet / daß dasjenige / was die heilige Schrifft von Einrichtung des Lebens lehret / billig allein zur Regul und Richtſchnur des Lebens anzunehmen; und iſt dasjenige / was die Vernunfft uns davon lehret / viel zu wenig und zu gering / als daß es mit dem / was in der heiligen Schrifft enthalten / in Verglei-

chung

chung kônte gezogen werden / vielweni-
ger / daß es demſelben gleich zuſchätzen.
Unterdeſſen wird auch dieſes von keinem/
der der Sachen ein wenig kundig/ kônnen
geläugnet werden/ daß in der philoſoph-
iſchen Moral vieles enthalten/ welches zu
Erläuterung auch rechter Application der
Chriſtlichen Sitten-Lehre dienen kan.
Zugeſchweigen / daß zu einer kräfftigen
Uberzeügung dienet / wann man ver-
nimmt / wie dasjenige / was die heilige
Schrifft lehret/ auch von der Vernunfft
ſelbſt/ ſoweit dieſer ihre Gräntzen gehen/
ſo herrlich beſtättiget wird. Wiewohl
noch vielmehr von dem Nutzen und Noth-
wendigkeit der philoſophiſchen Moral kôn-
te beygebracht werden/ welches aber vor
jezo unſers Thuns nicht iſt.

Mir dünckt ich hôre noch einen andern
Einwurff/ daß mit ſolchem Schrifften
wenig zu wahrer Verbeſſerung der Men-
ſchen ausgerichtet werde; indem ja wohl
zu keiner Zeit mehr von der Moral, von
Verbeſſerung des Lebens/ von Ubung
der wahren Gottſeeligkeit/ vom wahren
Chriſtenthum/ und ſo weiter/ gelehret/
geredet/ geſchrieben/ als zu unſerer Zeit/

 und

und wohl zu keiner Zeit/ als eben zu dieſer weniger Tugend/ Heiligkeit/ Aufrichtigkeit/ Gottſeeligkeit unter den Menſchen gefunden worden. Daraus denn zu folgen ſcheinet/ daß es mitall am beſten/ wañ man mit ſolchen Schrifften zu Hauſe bliebe. Allein die alſo urtheilen/ geben mehr als zu deutlich zu erkennen/ daß ihr Verſtand mit Vorurtheilen gar ſehr verfinſtert iſt/ wo ſie nicht mitall durch Neid und Mißgunſt verhindert werden/ welches leider vielen wiederfähret / unſere Zeiten gantz anders anzuſehen als ſie ſich in der That befinden. Daß die meiſten Menſchen annoch in den gröſten Laſtern ſtecken/ und ſich nicht einmahl Vernunft- vielweniger Schrifftmäßig verhalten/ will ich nicht in Abrede ſeyn/ vielmehr geſtehe ich es gern/ indem es die tägliche Erfahrung lehret.

Doch wird man mir auch dieſes nicht können ſtreitig machen / daß in Vergleichung derer vorigen Zeiten vielmehr zu finden/ welche ſowohl mit gröſſern Ernſt ſich der wahren Gottſeeligkeit befleißigen / als auch aufs wenigſte ſich nach dem äuſſerlichen vernünfftiger aufführ-

führen. Welches denn auſſer Streit/ als eine unwiederſprechliche Frucht derjenigen Arbeit/ die man in dieſer Lehre angewendet/ anzuſehen; es mögen nun andere/ welchen es verdreuſt/ daß dieſes helle Licht vielen ſo deutlich unter die Augen leuchtet/ ſo ſauer dazu ausſehen/ als ſie immer wollen. Viele Leute/ ſonderlich unter den Gelehrten/ ſind nur bemühet über die Beſchaffenheit der gegenwärtigen Zeit zu klagen/ und die vorigen oder verfloſſenen/ als lauter aurea ſecula zu rühmen/ als wann die alten nur allein die Weißheit/ Gelahrtheit und Tugend gehabt/ und zu unſerer Zeit nichts zu finden/ das damit zu vergleichen; Vielweniger können ſie ſich einbilden daß unſere Zeiten für den vorigen einen Vorzug hätten. Davon ſie ſich zwar zum öfftern mit groſſer Gravität/ und unter den Schein einer alten Aufrichtigkeit vernehmen laſſen/ wiewohl in der That ſolches nur ein Deckmantel ihrer Schalckheit und betrügeriſchen Heucheley iſt. Mit einem Wort: Neid und Mißgunſt verſtecket ſich unter dieſem Deckmantel; und weil man es andern nicht gönnet/ daß ſie zu Beförde-

rung wahrer und rechtſchaffenen Wiſſen-ſchafften etwas ſolten beygetragen ha-ben/ will man lieber alles verachten/ und damit ſolches unter einem guten Schein geſchehen möge/ ſo ſuchet man das alte dem neuen vorzuziehen / und will das Gute das GOtt der HERR zu unſerer Zeit auf mancherley Art in Theologiſchen und Philoſophiſchen Wiſſenſchafften ge-wircket hat/ keineswegs erkennen. Allein es mögen nur dieſelben/ die ſo geſinnet ſeyn ihre Meynung behalten; und wer nicht im Licht wandeln will/ mag in der Finſterniß bleiben. Sie werden desfals das einmahl aufgegangene Licht nicht auslöſchen; indem GOtt der HErr im-mer mehrere Ingenia erwecket/ welche zu Beförderung wahrer Wiſſenſchafften/ ſonderlich auch der veritablen Moral, das Ihrige getreulich beytragen. Gleich wie nun auch der gelehrte Verfaſſer gegen-wärtiger Schrifft/ Herr Jo. Jacobus Leh-mann/ Facultatis Philoſophicæ auf hieſiger Univerſität Adiunctus, ſolches mit ruhm-würdigen Fleiß præſtiret; ſo zweiffele ich nicht/ es werden vernünfftige Leſer nicht allein deſſen gute Abſicht und ſonderba-

re

re Geſchicklichkeit erkennen/ ſondern auch ſelbſt erfahren / daß ſie aus dieſer Schrifft ſehr viel zu ihrer Beſſerung und Erbauung werden nehmen können. GOtt wolle denn auch dieſes zu vielen Seegen gereichen laſſen.

Jena, den 7. Maji 1715.

JO. FRANCISCUS BUDDEUS,
Theol. D. & P. P. O.

Anrede
An dem hochgeneigten Leſer.

Es iſt bekannt/ daß alle Meſſen eine ziemliche Anzahl Bücher gelieffert wird; und ſonderlich ſiehet man/ daß die Philoſophiſche Diſciplinen beſtändig durch neue Compendia und Syſtemata erkläret werden. Aus dieſer Urſache hatte ich mir feſte vorgeſetzet/ ohne ſattſame Gelegenheit keins dergleichen zu ſchreiben/ damit ich die gehäuffte Zahl nicht vergröſſern möchte/ ſondern/ wenn ich ja durch GOttes Beyſtand einige Gedancken fände/ womit ich etwa der Studierenden Jugend/ welche ich nachdrücklich liebe/ ſchrifftlich zu dienen gedächte/ wolte ich ſolches durch beſondere/ und in ein kleines Bändgen zuſammen geleſene Anmerckungen thun. Allein/ was mich bewogen/ die ohnlängſt herausgegebene Anleitung zur Staats-Klugheit ans Licht zu bringen/ habe ich bereits in der daſelbſt befindlichen Vorrede beygebracht. Daß ich mich nun auch zu gegenwärtiger Arbeit bequehmet/ haben einige Hoch-Adel. Hn. Studioſi, welchen ich die Morale recht practiſch/ und zwar aus beſondern Urſachen teutſch leſen ſolte/ verurſachet. Auſ-

ſer

ſer dieſen aber dörffe ich leicht keine Diſciplin ferner ausarbeiten/ es ſey denn/ daß ich in einer kurtzen Anleitung unvorgreiflich zeigete/ wie man durch eine Vernunfft-Lehre den Schlüſſel zu denen meiſten Lehren und Warheiten erkennen/ und im übrigen bey ſolcher Erkäntniß recht behutſam verfahren könte. Sonſt werde ich in meinen wenigen Lectionibus bey unſeres hochberühmten Hn. D. Buddei Elementis bleiben/ als welche durch den gewöhnlichen Diſcours gar leicht zu einem rechtmäßigen Gebrauch können gebracht werden. Und damit ich die Collegia deſto kürtzer abhandeln möchte/ werde ich mich/ ſo viel möglich/ des Dictirens zumahl in dem ſogenannten Curſu Philoſophico entſchlagen; zu deſſen Beförderung aber nunmehro keine Zeit verſäumen/ mit GOTT die ſchon längſt verſprochene Obſeruationes über jetztgedachten Hn. D. Buddei ſämtliche Philoſophiſche Elementa hervorzubringen. Meine gantze Abſicht zielet bey Philoſophiſcher Arbeit dahin/ daß ich eine und andere Lehre möchte etwas gründlicher doch unpartheyiſch aufſuchen/ und darbey den rechten Nutzen und Gebrauch weiſen. Damit ich das erſtere/ ſo viel die von GOtt verliehene Kräffte zulaſſen/ ins Werck richten könte/ frage ich ſowohl die alten als neuen Philoſophen um Rath/ und ſuche nur dasjenige anzunehmen was ich befinde/ daß es mit der Sache ſelbſt fein übereinkömmt. Das andere zu erhalten ſtelle ich mir öffters das gemeine Leben vor/ und gebe achtung wo dieſe oder jene Philoſophiſche Lehre könne mit

Nu-

Nutzen angebracht werden. Der Vorſatz iſt da; wo aber der Ausgang nicht nach Wunſch erfolgt/ da habe ich Urſache zu erkennen/ daß ich ein ſchwacher Menſch ſey. Was inſonderheit gegenwärtige Arbeit betrifft/ ſo iſt zum voraus zu mercken/ daß nachdem die alte Ethic und Politique meiſtentheils zum natürlichen Rechte gebracht worden/ ſo hat man nicht allein eine neue Politic/ welche nichts als die Regeln der Klugheit oder redlichen Maximen in ſich hält/ auf die Bahn gebracht/ ſondern man iſt auch wegen einer neuen Ethic bemühet geweſen. Gleich wie aber jene noch immer ſolche Dinge in ſich gehalten/ welche billig zum natürlichen Rechte hätten ſollen gezogen werden/ ſo hat es gleiche Bewandniß mit der letzten gehabt. Mein Endzweck iſt alſo dieſer/ daß die vorhabende Diſciplin weiter nichts als eine Zubereitung und Beſſerung des Willens in ſich halten/ und im übrigen von dem natürlichen Rechte/ ſo weit es nöthig iſt/ recht unterſchieden ſeyn möchte. Damit ich aber deſto weniger von dieſen Endzweck abweichen könte/ habe ich mir den menſchlichen Willen/ ſowohl nach ſeiner Beſchaffenheit überhaupt/ als denen Zufällen inſonderheit vorgeſtellet/ und nicht allein die Verbeſſerung überhaupt/ ſondern auch inſonderheit darnach einzurichten mich bemühet. Dieſe Arbeit heiſt nun auf den Tittel: Die neueſte und nützlichſte Art/ die ſo genannte Morale, oder natürliche Verbeſſerung des Willens gründlich zu erlernen und leicht auszuüben. Ich dencke/

es ſoll die Abhandlung mit dem Titel ſo viel möglich eintreffen. Die neueſte Art habe ichs genennet/ weil ich meines Orts dieſelbe in gewiſſen Stücken noch nicht geſehen. Denn obgleich die Ordnung/ welche der Hr. Placcius, und unſer öffters gerühmter Hr. D. Buddeus gebraucht/ weil ſie gantz natürlich mit der Sache übereinkömt/ meiſtentheils behalten worden/ ſo iſt doch hin und wieder einige Veränderung noch darzu kommen/ in deren Betrachtung dieſe Art die neueſte heiſſen kan; wodurch ich aber keiner eintzigen Arbeit und Lehr-Art was entzogen haben will. Sie könte auch wohl die älteſte Art heiſſen/ weil meinen unvorgreiflichen Gedancken nach dieſelbe der Sache ſelbſt am nechſten kömmt/ und alſo ſo alt als dieſelbe seyn kan. Die nützlichſte Art habe ichs auch genennet/ bloß in dem Abſehen/ daß ich allewege den Nutzen beygefügt/ und einigermaſſen gewieſen/ wie man dieſe Lehr-Sätze ſich zu Nutze machen könte. Inzwiſchen würde ich meines Orts/ dieſe Worte gerne weggelaſſen haben/ weil ſie etwas prahlericht ſcheinen/ welches doch bey denen Verfaſſern nicht ſoll gefunden werden; wenn ichs nicht dem Verleger zu Gefallen gethan. Daß ich ſonſt das Frantzöſiſche Wort Morale mitgebraucht/ iſt daher kommen/ weil daſſelbe heutiges Tages bey uns Teutſchen im Schwange geht. Ich habe ferner geſagt man könne nach ſolcher Art die Morale gründlich lernen und leicht ausüben. Das erſte gedencke ich dadurch einigermaſſen zu behaupten/ weil ich/ ſo

viel

viel mir möglich geweſen/ bey jedweder Lehre auf den rechten Grund zu ſehen getrachtet. Daß aber die Morale auf dieſe Art leicht auszuüben ſey/ wird die Erfahrung am beſten lehren können. Wegen des Tadlers will ich keine Errinnerung anhängen; denn wenn jemand etwas mit hinlänglichen Grunde errinnern will/ er ſey Freund oder Feind/ ſo werde ichs mit hertzlichen Dancke annehmen; Will aber ein Feind mit Fleiß was durchziehen/ wird er ſich an meine Warnung nicht kehren; inzwiſchen hat er es auch allein zu verantworten. Gleich wie ich aber ſonſt mit aller möglichen Vermeidung der Vermiſchung der Philoſophie und Theologie, die genaue Verwandſchafft dieſer beyden zu erkennen und zu zeigen trachte; ſo ſuche ich auch mit allem Fleiß durch die Philoſophiſchen Gedancken der GOttes-Gelahrtheit durchaus nichts abzubrechen. Solte alſo etwas nur den Schein haben/ als wenn es wieder die Theologie lieffe/ ſo verſichere/ daß ſolches niemahl mit dieſem Vorſatze geſchrieben. Alle würckliche Fehler aber/ welche ſowohl in der Sache/ als Worten wieder meinen Willen ſich eingeſchlichen/ wohin ich auch die Redens-Arten/ welche den geringſten Schein der Prahlerey haben/ rechne/ bitte ich mir hochgeneigt zu verzeihen. Finde ich dieſelben bey Gelegenheit/ ſo will ich ſie hertzlich gerne verbeſſern. Im übrigen verbleibe eines jedweden redlichen

ergebenſter Diener

Jo. Jacob Lehmann.

I. N. J.

Der Verbeſſerung des Willens oder ſo genanten MORALE

Erſtes Hauptſtück.

Von der Gelehrſamkeit/ Philoſophie und Morale überhaupt.

Die erſte Abhandlung. Von der Gelahrtheit überhaupt.

§. 1.

DA ich mir mit GOTT vorgenommen die ſo genannte Morale oder die Art/ wie man den menſchlichen Willen nach dem Lichte der Vernunfft verbeſſern kan/ vorzutragen, wird meines Erachtens nicht undienlich seyn, vorhero von der Morale, Philoſophie, und endlich gar von der Gelahrtheit überhaupt etwas zu gedencken. Denn die Gelehrten und andere verſtändige Leute haben ſchon längſt erkandt, was uns vor

ein Licht in der Erkäntniß eines gewiſſen Theils aufgehe, wenn uns jemand zuvor das Gantze überhaupt ein wenig vorſtellet. Die beſondern Moraliſchen Lehren werden uns viel deutlicher zu verſtehen ſeyn, wenn wir vorher den rechten Endzweck, die gehörige Arbeit und den daher flieſenden Zuſammenhang der geſammten Morale ein wenig eingeſehen haben. Und hierzu dient uns die dritte Abhandlung dieſes Hauptſtücks von der Morale überhaupt. Auf eben ſolche Art wird ferner die Abhandlung von der Morale insgemein uns gar leichte vorkommen; ich meines Orths werde auch meinen eigenen ohnmaßgeblichen Entwurff dieſer Diſciplin weit glücklicher behaupten können, wenn ich vorher gewieſen was eigentlich die Philoſophie und die gantze Gelehrſamkeit ſey: Denn die Morale iſt ein ſchönes Stück der Philoſophie, und dieſe ein Haupt-Theil von der Gelehrſamkeit. Dieſe kurtze Vorſtellung dörffte mich alſo hoffentlich ſattſam entſchuldigen, daß ich in dieſen erſten Hauptſtück etwas ausführlich von denen kaum erzehlten dreyen Puncten handele.

§. 2.

Ich will demnach mit GOTT den Anfang von der Gelehrſamkeit überhaupt machen. Von dieſer haben die Menſchen, und auch die Gelehrten ſelbſt, unterſchiedliche, ja öffters wieder einander lauffende Gedancken, welches meines wenigen Erachtens daher entſtehet, daß ſie nicht

nicht alle, wie es wohl ſeyn ſolte, auf die einige und eigentliche Richtſchnur der Gelehrſamkeit ſehen, ſondern ihren eigenen Gutdüncken, Vorurtheilen und Affecten zuviel trauen. Da mag es alſo leicht eintreffen: Quot capita tot ſenſus. Ich habe ſonderlich angemercket, daß, wenn in den Schulen denen lernenden beygebracht worden, in der lateiniſchen Sprache, in Criticis, in denen ſcholaſtiſchen Diſtinctionibus beſtünde die Gelehrſamkeit, ſo haben dieſe auch keinen Mañ und kein Buch vor gelehrt gehalten, auch ſelber nichts anders lernen wollen, als was nach dieſen Dingen geſchmecket hat. Erwachſene, und welche ſich ſchon unter die Gelehrten rechnen, haben aus Liebe zu dem, was ſie gelernet, nur ihre erlangte Wiſſenſchafft vor die wahre Gelehrſamkeit gehalten. Denn da heiſt es öffters; die Rechts-Gelehrſamkeit, die Artzeney-Kunſt, die Chymie, die Philologie oder Hiſtorie ſey eigentlich die wahre Gelehrſamkeit; worbey man andere Wiſſenſchafften, ob ſie gleich wichtiger und nützlicher geweſen, kaum auf der Seite angeſehen. Allein dieſes alles kan nimmermehr ſtand halten; ſondern wenn wir der Sache recht und unpartheyiſch nachdencken, werden wir befinden daß die Gelehrſamkeit gantz was anders, oder zum wenigſten was mehrers ſeyn müße, als jetzo angeführet worden; weil auch die letztere nur Theile, nicht aber die Gelahrtheit ſelber ſind.

§. 3.

Gleich wie nun GOTT der HERR der Urheber aller guten Dinge iſt; ſo hat die wahre Gelehrſamkeit ohnſtreitig auch ihren Urſprung von GOtt bekommen. Dieſer hat allen Dingen, und alſo auch der Gelehrſamkeit ihr Maaß und Ziel geſetzt, daß es derohalben uns nicht frey ſtehet, aus der Gelehrſamkeit zu machen, was wir wollen; ſondern wir müſſen dasjenige annehmen, was GOtt davor ausgegeben hat, und davor will angenommen wißen. Dieſes Maaß und Ziel hat Er wie bey allen Dingen, alſo auch bey der Gelehrſamkeit durch den Finem oder Entzweck wollen zuerkennen geben. Alſo wird dieſer wohl diejenige Richt-Schnur ſeyn, nach welcher der Begriff von der Gelehrſamkeit muß gemacht werden, wo wir anders der heilſamen Intention des lieben GOttes gemäß leben wollen.

§. 4.

Wie ich aber aus dem Entzweck einen rechten Begriff von der wahren Gelehrſamkeit herleiten ſoll, davon habe ich bereits anderswo ausführlich gehandelt, * vorjetzo will ich alſo nur das vornehmſte wiederhohlen. **Daß der Menſch ſeinen Urſprung von GOtt habe/** bezeigt die Philoſophie und Theologie. Unglückſeelig und ſündlich iſt der Menſch von GOTT nicht

* Vid. Diſſ. I. de Eruditione, quæ Obſervationibus noſtris inſerta eſt, §. 18. & ſeqq.

nicht gemacht worden; denn dieſes ſtritte mit der unumſchrenckten Vollkommenheit des Höchſten. **Alſo iſt er ohnfehlbar glücklich erſchaffen worden.** Daß er aber zur höchſten Glückſeeligkeit gemacht ſey, erweiſt die Natur des Menſchen ſelbſt. Denn wir treffen in der Seele des Menſchen ein ſolches Verlangen an, welches nimmermehr ruhig wird, biß es das höchſte und beſte Gut ſich zueigen gemacht hat. Dieſes Verlangen der Seele iſt entweder vergeblich dem Menſchen eingepflantzet, oder es iſt darzu von GOTT gegeben worden, daß es nach dem höchſten Gute trachten und daßelbe erlangen ſoll. Das erſte würde wiederum mit der Vollkommenheit GOttes ſtreiten, als nach welcher Er nichts umſonſt und vergeblich macht. Derohalben muß das andere gelten; und **alſo iſt der Menſch zur höchſten Glückſeeligkeit / die ſeine Natur ertragen kan / erſchaffen worden**; denn wer das höchſte Gut erlangt, der iſt auch höchſt-Glückſeelig. Nun kan wohl in der gantzen Welt nichts das beſte und höchſte Gut genennet werden, auſſer GOTT. * Wer alſo die höchſte Glückſeeligkeit erlangen will, muß ſich mit GOtt rechtmäßiger Weiſe vereinigen.

§. 5.

Dencken wir **nach Anleitung der** Philoſophie der Sache ferner nach, auf was Art dieſe

 Ver-

* Hanc Sententiam fuſe propoſuit Magnif. Dn. D. Buddeus *in Elem. Phil. Pract. P. 1. C. 4.*

Vereinigung geſchehen könne, ſo werden wir befinden, daß die Vereinigung nicht glücklicher als vermittels der wahren Liebe könne werckſtellig gemacht werden. Nehmen wir aber die heilige Schrifft zu Hülffe, ſo finden wir, daß keine rechte Liebe in uns ſey, ſondern wir müſſen des Herrn Chriſti vollkommene Liebe oder Verdienſt uns zu eigen machen; welches durch den **wahren Glauben** geſchicht. Alſo iſt der Haupt-Grund der gantzen Sache der wahre Glaube.

§. 6.

Dieſe Liebe, vermittels welcher die Vereinigung mit GOtt ins Werck gerichtet wird, iſt nicht müßig, ſondern ſie will gerne in Verrichtungen ausbrechen. Damit aber dieſe nicht wieder GOtt lauffen möchten, ſo hat uns GOtt ſowohl Geſetze, als Regeln der Klugheit vorgeſchrieben, nach welcher wir unſere Liebe ausüben und unſere Verrichtungen regieren müſſen. Dieſes geſchicht wohl hauptſächlich durch den Willen; Allein der Verſtand muß nach GOttes Ordnung vorher eine Erkäntniß davon haben. Alſo entſtehet ſchon ein Stück der Gelahrtheit, nemlich die **Erkäntniß derer Verrichtungen**/ welche wir nach Erforderung derer Geſetze und Regeln der Klugheit auszuüben haben. Wenn nun GOtt der HErr dieſe Verrichtungen alle mit ausdrücklichen Worten ſpecificiret hätte; dürfften wir uns faſt um keine andere Erkäntniß als

dieſe

dieſe bekümmern. Allein nachdem es GOtt gefallen uns, zumahl in der Philoſophie die obliegenden Pflichten und Verrichtungen durch die Natur, Endzweck, wie auch Umſtände derer Sachen, ſelbſt zu erkeñen zu geben, ſo müſſen wir die Sachen, mit welchen wir umzugehen haben, vorher auch unterſuchen. Und daher entſpringt das andere Stück unſerer Erkäntniß, nemlich die **Erkäntniß derer ſowohl Göttlichen als natürlichen Dinge**/ womit wir zu thun haben. Ferner iſt zu mercken, daß die Ausübung derer Verrichtungen vor den Willen; Die Erkäntniß aber vor den Verſtand gehöre. Gleich wie nun der Wille vor der Beſſerung nicht fähig iſt dasjenige zu thun, was uns zu thun oblieget; So iſt auch der Verſtand nicht geſchickt dasjenige zu erkennen, was wir zu wiſſen vonnöthen haben. Auf ſolche Weiſe müſſen alle beyde Kräffte der Seelen erſt gebeſſert werden. Wie aber dieſe Beſſerung ſoll ins Werck gerichtet werden, daſſelbe müſſen wir vorhero erkennen. Daher entſteht das **dritte** Stück, nehmlich die **Erkäntniß der höchſtnöthigen Beſſerung des Verſtandes und Willens**/ wodurch wir zur Erkäntniß derer vorigen Dinge, wie auch zur Ausübung unſerer Pflichten zubereitet werden. Weil denn ſonderlich zur Beſſerung des Verſtandes noch viele Hülffs-Mittel und Werckzeuge, als Bücher, Sprachen und dergleichen gebraucht werden, ſo müſ-

ſen wir auch diſe vorher uns bekannt machen. Daher entſteht endlich das **vierdte Stück**, nemlich die **Erkäntniß derer Hülffs-Mittel und Werckzeuge**/ welche zur Zubereitung des Verſtandes angewendet werden.

§. 7.

Weil nun die wahre und von GOtt uns anbefohlne Gelehrſamkeit alle diejenige Erkäntniß in ſich begreifft, welche uns zu wiſſen nöthig iſt; Und die kaum erzehlte Stücke alle unzertrennlich zuſammen hangen; So müſſen wohl alle dieſe erzehlte Stücke zur wahren Gelehrſamkeit gehören; Folglich wird die Beſchreibung der rechtſchaffenen Gelahrtheit auf dieſe Art müſſen eingerichtet werden: **Die Gelehrſamkeit iſt eine Vollkommenheit menſchlicher Seele/ welche beſteht in einer wahren/ gründlichen und lebendigen Erkäntniß derer natürlichen und Göttlichen Dinge/ wie auch derer daher flieſſenden menſchliſchen Verrichtungen/ ingleichen derer Beſſerungen und darzu dienlichen Werckzeuge und Hülffs-Mittel/ ſo weit dieſes alles uns/ die wir wollen die zeitliche und ewige Glückſeeligkeit erlangen/ zu wiſſen und zu thun nöthig oder nützlich iſt/ damit wir dadurch einen Weg haben möchten/ gedachte zwiefache Glückſeeligkeit zu erlangen und zu behalten/ auch nach Gelegenheit andern mit ſolcher Erkäntniß zu dienen/ auf daß dadurch endlich die Ehre** GOt-

GOTTes nachdrücklich befördert werde. (*)

§. 8.

Es iſt zwar dieſe Beſchreibung ziemlich weitläufftig gerathen; ich halte aber davor, man könne dieſelbige leicht damit entſchuldigen, daß es die Sache alſo erfordere. Denn die Gelehrſamkeit begreifft gar viel nöthige Stücke in ſich. Wolte man nun etliche abſtractiviſche Wörter erdencken, die das genus und differentiam derſelben vorſtellen ſolten, wie es zeithero in manchen kurtzen Definitionibus gebräuchlich geweſen, ſo würde die gantze Bemühung keinen ſonderbaren Nutzen haben, weil die Definition ſo dunckel und undeutlich ſeyn würde, als das Definitum, oder die Sache, welche man durch die Beſchreibung hat wollen zu erkennen geben.

(*) Paraphraſin quaſi huius definitionis deprehendimus ap. eundem iam laudatum celeberr. Autorem in *Diſſert. de Cultura ingenii c. 1. §. 10.* *Si quæ ergo ars*, inquit, *aut ſcientia eſt, quæ aut vitiis expurgat animum, aut contra improborum inſultus atque iniurias innocentem tutatur, aut domeſticæ vitæ inſtituta inuentis ſuis feliciora commodioraque reddit, vel ad omnes haſce artes felicius addiſcendas viam munit, animumque præparat, eam eruditionis partem eſſe, lubens agnoſco.*

§. 9.

Weil inzwiſchen der Verſtand immer in Erkäntniß einer Sache glucklicher iſt, wenn dieſelbe fein eintzeln gemacht und diſtinct vorgetragen wird, ſo will ich bey denen in der Beſchreibung erzehlten Stücken noch einige Anmerckungen machen, und zugleich den noch reſtirenden Beweiß einigen Puncten beyfügen. Bey dem Worte ſelbſt iſt zu mercken, daß die Gelehrſamkeit ſonderlich zweyerley Bedeutung habe. **Einmahl** bedeutet es in weitläufftigem Verſtande alle Erkäntniß, ſie mag aus der Offenbarung H. Schrifft, oder ohne dieſelbe aus der Natur, Eigenſchafften und Zufällen derer Sachen ſelbſt erkannt werden; Und alſo begreifft ſie auch die GOttes-Gelahrtheit in ſich. **Zum andern** wird ſie gebraucht vor die Erkäntniß, welche auſſer der Heil. Schrifft gefunden wird, wie das Wort viele in dieſen Verſtande brauchen. Ich meines wenigen Orts habe mir dieſesmahl vorgeſetzt von der Gelahrtheit überhaupt, und zwar in der erſten Bedeutung zu reden; worbey ich doch dieſes errinnere, daß ich unter der Gelahrtheit die artes illiberales ſpeciel nicht begreiffen will.

§. 10.

In der Beſchreibung heiſt die Gelehrſamkeit erſtlich eine **Vollkommenheit menſchlicher Seele.** Die Vollkommenheit an ſich ſelbſt wird von denen Metaphyſicis auf unterſchiede-

ſchiedene Art erklähret und eingetheilet, wie hiervon die viele Syſtemata und Compendia leicht können aufgeſchlagen werden. (*) Am erſten wird die Vollkommenheit eingetheilt in eſſentialem und accidentalem, oder eine ſolche welche ſich in weſentlichen oder zufälligen Dingen ereignet. Jedermann wird freylich die Gelahrtheit zur perfectione accidentali rechnen; Jedoch wird mir niemand verargen, daß ich dieſe **Vollkommenheit in zufälligen Dingen** wiederum eintheile, in eine magis neceſſariam und minus neceſſariam, oder eine ſolche welche bey einer Sache gar nöthig, oder welche nicht ſo nöthig iſt. Die **erſte** iſt eine **ſolche Vollkommenheit/ wodurch** eine **Sache deſto fähiger wird ihren Endzweck zu erreichen.** Und zu dergleichen Vollkommenheit rechne ich billig die Gelahrtheit. Denn ehe wir gelehrt werden oder nur einiger maſſen zu einer nöthigen Erkäntniß gelangen, ſind wir gantz unfähig dasjenige zuthun was GOTT von uns fordert, ja wir wiſſen auch den Weg zur zeitlichen und ewigen Seeligkeit gantz und gar nicht. So bald wir aber zu einiger Erkäntniß nöthiger und nützlicher Warheiten gelangen, fangen wir an nebſt Hülffe anderer Mittel geſchickt zu werden, den vorgeſetzten Endzweck

(*) Vid. inter alios CHRISTOPHORUS SCHEIBLERUS, *in Op. Log L. 1. c. XI.* add. IOANNES CLAUBERGIUS *in Ontoſophia c. XI. n. 185. ſeqq.*

zweck zu erlangen. In ſolchem Fall iſt auch die einfältige Erkäntniß, wenn ſie nur auf nützliche Dinge gegründet iſt, eine Vollkommenheit ſowohl in Betrachtung der Unwiſſenheit, als der erlangten Geſchicklichkeit zu nennen. Je mehr aber die Erkäntniß in nöthigen und nützlichen Dingen zunimmt, je mehr und mehr wächſt auch dieſe Vollkommenheit; Daß alſo diejenigen, welche ſich mit Fleiß auf die Gelahrtheit legen, wo ſie anders die recht nöthige, nützliche und lebendige Erkäntniß ſuchen, ohne Zweiffel in ſo weit die gröſte Geſchicklichkeit beſitzen zu ihrem Endzweck zugelangen. In Betrachtung deſſen, wird niemand läugnen können, daß die wahre Gelahrtheit eine Vollkommenheit des Menſchen ſey. Ich habe aber dieſelbige inſonderheit der menſchlichen Seele zugeeignet; Denn ob wohl der Nutzen ſolcher Vollkommenheit ſich auch auf den Leib erſtrecket, ſo befindet ſie ſich doch eigentlich in der Seele; Und iſt alſo dieſe das ſubiectum quo, wie die Metaphyſici zu reden pflegen. In dieſen Worten iſt nun derjenige Begriff enthalten, welchen andere das Genus nennen, maſſen noch andere Vollkommenheiten der Seele gefunden werden, mit welchen die Gelahrtheit alſo hierinnen übereinkömmt. (*) Jedoch iſt kürtzlich noch zu mercken, daß dieſe Voll-

(*) Vid. noſtram *Introd. in Politicam*, idiomate germanico conſcriptam *c. 1. §. 8.* add. *Diſſert. noſtra cit. §. 1. ſeqq.*

Vollkommenheit nicht abſoluta, ſondern comparatiua iſt.

§. 11.

Die Gelahrtheit habe ich zum andern genennet eine **Erkäntniß.** Ob gleich die Gelehrſamkeit uns zur Ausübung unſerer Pflichten führet, und führen muß, wo ſie nicht will vergebens ſeyn; So beſteht doch dieſelbige nicht in dieſer Ausübung, ſondern in der vorhergehenden Erkäntniß; Und alſo gehört ſie eigentlich zum Verſtande; (welcher das ſubiectum quo ſpeciale iſt) worinnen ich nicht leicht einen Widerſpruch finden werde. Ich verſtehe aber durch dieſe Erkäntniß nicht eine jedwede Einſicht in eine eintzele Warheit; Sondern ich meyne einen Zuſammenhang vieler Warheiten, und zwar von allen denen Gattungen, welche in der Definition angeführet worden. Es muß auch dieſe **Erkäntniß rechter Art** ſeyn/ und alſo diejenigen Eigenſchafften an ſich haben, welche ihr gehören, und aus ihren Endzweck gar leicht können hergeleitet werden; Nemlich ſie muß ſeyn (a) **eine wahre Erkäntniß**/ d. i. welche ſich auf die Sache ſelbſt gründet, und mit derſelben genau übereinkömmt. Fragt jemand, warum es eben ſo genau geſucht werde, ſo dient folgendes zur Antwort: Der Endzweck der Erkäntniß iſt, daß wir dadurch unſere Pflichten, ja die zeitliche und ewige Glückſeeligkeit ſelbſt, ſollen erkennen lernen. Dieſe Pflichten und die zweyfache Glückſeeligkeit

keit haben eine ſolche genaue Verwandniß mit der wahren Erkäntniß, daß aus dieſer allein gedachte Pflichten und unſere Seeligkeit können erlernet werden. Wo die falſche oder irrige Erkäntniß nur in einen wichtigen Stücke der Gelahrtheit verfällt, da folgen nicht allein mehr ſchädliche Irrthümer, ſondern man fällt auch daher gantz auf andere Verrichtungen, welche GOtt nicht gebothen, (*) ſondern welche demſelben vielmehr zu wider ſeyn; Wodurch man ſich leicht der Gnade GOttes und der daher flieſſenden Seeligkeit kan verluſtig machen. Ja man kan wohl durch dergleichen Irrthum einen unrechten Begriff von der wahren Glückſeeligkeit ſelbſt bekommen, und dadurch zeitlich und ewig elende werden. Kurtz: Die wahre Erkäntniß kan man dem rechten Wege, die Irrthümer aber denen Irrwegen vergleichen. Jene führen uns dahin, wo wir hin gedencken; Dieſe aber bringen uns gantz an einem andern und unrechten Ort. Aus dieſer Urſache ſetzte der Apoſtel Paulus vor die **Hoffnung des ewigen Lebens / und vor die Gottſeeligkeit / die Erkäntniß der Warheit.** (**) Wer alſo die Gelahrtheit nicht vor lange Weile lernen, ſondern deren rechten Endzweck erlangen will, **der muß ſich allezeit einer wahren Erkäntniß befleißigen.**

§. 12.

(*) Huc citra dubium tendit Apoſtolus Paulus *Galat. V, 9.*

(**) Tit. I, verſ. 1. & 2.

§. 12.

Ferner muß (b) dieſe Erkåntniß *ſolide* und gründlich ſeyn. Eine gründliche Erkåntniß iſt die, welche auf den rechten Grund gehet. Iſt nun die Sache alſo beſchaffen, daß man einen gewiſſen Grund darbey haben, und alſo eine gewiſſe Erkåntniß erhalten kan, ſo muß man ſolchen billig ſuchen. Iſt aber die Sache ſchwer zu ergründen, muß man ſich zum wenigſten um die Rariones bekümmern, welche uns möglich ſind zu begreiffen; Man muß zum wenigſten unter denen ſcheinbaren Grunden auf die Beſten ſehen, und dieſelbigen vor andern ausleſen. Denn der Menſch iſt in der Welt vielerley Anfechtungen und Zweiffeln unterworffen; Wenn er nun in ſeiner Erkåntniß nicht feſte ſitzt; kan er leicht wancken und von der Warheit zu denen Irrthümern verleitet werden, allwo nachgehends eben die Gefahr zu beſorgen iſt, welche ich im vorhergehenden bey der irrigen Erkåntniß gezeiget. Nun haben wir ja GOtt zu dancken, daß er uns auch nach dem Fall theils ſo glücklich gelaſſen, theils auch in heiliger Schrifft durch den Heil. Geiſt biß dato ſo glücklich macht, daß wir in derjenigen Erkåntniß, welche uns zu der zeitlichen und ewigen Seeligkeit höchſtnöthig iſt, eine rechtſchaffene Gewißheit, trotz allen Scepticis, erlangen können. Und wenn auch noch doctrinen gefunden werden, welche uns zu erkennen nöthig ſind, bey welchen wir keine vollkommene Gewißheit

heit haben können, ſondern nur mit einer Wahrſcheinlichkeit zu frieden ſeyn müſſen, ſo ſteiget doch dieſe Wahrſcheinlichkeit nach Beſchaffenheit derer Lehren und deren Nothwendigkeit quoad gradus ſo hoch, daß ſie uns faſt ſo Zweifels frey macht als die Gewißheit ſelbſt. Diejenigen Lehren, welche noch vieler Ungewißheit unterworffen ſind, werden auch nicht eben ſo nöthig zu erkennen ſeyn. **Wer ſich alſo nicht will in der Erkäntniß von einer Seiten zur andern wiegen laſſen/ der befleißige ſich der rechten gründlichen Unterſuchung/ und ſeze ſich ſo feſte/ als es möglich iſt.** Eben dieſe Ermahnung giebt auch der Heil. Apoſtel Paulus/ wenn er ſagt: (*) **Laſſet euch nicht mit mancherley und fremden Lehren umtreiben. Denn das iſt ein köſtlich Ding/ daß das Hertz feſt werde.**

§. 13.

Endlich muß (c) dieſe Erkäntniß **lebendig** ſeyn. Eine lebendige Erkäntniß nenne ich dieſe, welche mit einer Begierde das erkante ins Werck zu richten verknüpffet iſt, oder auf welche bey der nechſten Gelegenheit die Ausübung folgt. (**) Es iſt aber dieſe zweyerley eine allgemeine/ und eine **beſondere**. Jene treffen wir bey allen Wiſſenſchafften an, wo ſie recht, wie

(*) Ebr. XIII, 9. Conf. 2. Petr. I, 10.

(**) Eundem fere in modum *cognitionem vivam* deſcribit illuſtris THOMASIUS *in Cautelis circa ſtudium Juris P. 1. c. 1. n. 56.*

wie es ihr Endzweck erfordert, tractiret werden; Maſſen ja billig nichts ſo ſpeculatiuiſch ſeyn ſolte, da aus nicht endlich ein feiner Nutzen in Praxi konne und ſolte erwartet werden; Und in dieſem Verſtande kan und ſoll auch eine lebendige Erkaͤntniß bey der Philoſophie gefunden werden. Es iſt aber wohl zu mercken, daß dieſes Leben insgemein auf natuͤrliche Art zu entſtehen pflegt. Wenn nemlich ein Gemuͤth gefunden wird, welches ſeine Wohlfahrt ſich recht eiffrig angelegen ſeyn laͤſt, welches alſo jedwede heilſame Errinnerung und Erkaͤntniß liebet, ſuchet und mit Vergnuͤgen annimmt, ſo darf auch nur eine natuͤrliche Sache und Lehre nebſt ihren Nutzen vorgeſtellet werden, ſo wird ſich bald eine Luſt dergleichen Lehre ins Werck zu richten, einfinden. Dieſes Leben, weil es auf was gutes zielt, darff ja nicht unterdruckt werden, ſonſt wird die Erkaͤntniß tod und unnuͤtzlich ſeyn. Uber dieſe gemeine aber findet ſich eine beſondere lebendige Erkaͤntniß, welche man nirgends als bey GOttes Wort antrifft; Denn da reitzt uns nicht allein der Nutzen derer geoffenbahrten Lehren, daß wir Luſt bekommen dieſelbe ins Werck zu richten; Sondern es ereignet ſich allda eine beſondere uͤbernatuͤrliche Krafft, welche der H. Geiſt nachdruͤcklich in uns wuͤrckt. Dadurch werden wir noch weit mehr aufgemuntert, daß wir die einmahl erkannte Warheit auch mit Verdruß unſers Fleiſches und Blutes, und mit Hindanſetzung

aller Verfolgungen ſuchen auszuuben. Dieſe findet man bey der Philoſophie nicht. Daß aber dergleichen Leben bey der wahren Gelahrtheit ſeyn muß, erhellet abermahl aus deren Endzwecke. Weil im vorhergehenden erwieſen worden, daß alle unſere Gedancken und Wercke müſten auf unſere Glückſeeligkeit zielen; Ingleichen daß GOtt denenjenigen, welche wolten zeitlich und ewig ſeelig werden, gewiſſe Pflichten vorgeſchrieben, welche die wahre Gelehrſamkeit uns ſolte zu erkennen geben, ſo iſt der Beweiß klar. Würden wir nemlich bey der Erkäntniß allein ſtehen bleiben, und keine Begierde haben dieſelbe auszuüben, ſo kämen wir niemahls zum Endzweck der Gelehrſamkeit, und alſo wäre unſere Erkäntniß vergebens und tod; welche mit nichten den ſchönen Nahmen der Gelahrtheit verdienen kan. Wer alſo nicht vergeblich ſo viele Mühe bey derſelben haben will, der muß ſeine Erkäntniß laſſen lebendig werden, und alſo muß er niemahls was ſuchen zu erkennen, bey welchen er nicht die Gedancken hätte, es auch in praxin zu bringen. Wird aber dieſelbe alſo tractirt, ſo wird ihr Nutzen nicht zu beſchreiben ſeyn, und werden die Gelehrten nicht verkehrt bleiben.

§. 14.

Dieſes waren die nöthigſten Eigenſchafften, welche die Erkäntniß haben müſte, wo ſie anders mit Rechte die wahre Gelahrtheit heiſſen wolte. Nun wollen wir ferner unterſuchen,

was

was eigentlich vor Erkäntniß zur Gelahrtheit gehöret/ und warum man ſich bekümmern müſſe, wenn man wolte gelehrt werden. Es heiſt alſo **drittens** in der Definition, die wahre Gelehrſamkeit müſſe umgehen, (a) mit **göttlichen und natürlichen Dingen.** Ich habe Weitläufftigkeit zu vermeiden alle Sachen, ſo ferne ſie unſern Verrichtungen entgegen geſetzt werden, in zwey Claſſen getheilet, in Göttl. und natürliche Dinge. Durch jene verſtehe ich den allerhöchſten Schöpffer mit ſeinen Eigenſchafften oder attributis; Durch dieſe meyne ich die Geſchöpffe, ſie mögen Geiſter oder Cörper ſeyn. Von dieſen handelt in der Philoſophie die Phyſique, und in der Theologie der Haupt-Artickel von der Erſchaffung der Welt, von denen Engeln, u. ſ. w. Von jener handelt in der Philoſophie die Theologia naturalis, und in der Theologia reuelata der Haupt-Artickel von GOtt u. ſ. w.

§. 15.

Dieſe Erkäntniß ſoll weiter umgehen (b) mit unſern **Verrichtungen oder Pflichten.** Durch dieſe verſtehen wir alles was die Geſetze und Regeln der Klugheit uns vorſchreiben. Es handeln alſo von dieſen Pflichten in der Philoſophie das Jus Naturæ und Prudentia; in der Theologie, die Jurisprudentia diuina, und Prudentia Chriſtiana; Kurtz: Die Philoſophia u. Theologia Practica.

§. 16.

Noch weiter hat unſere Erkäntniß zu thun,

 (c) mit

(c) **mit denen Beſſerungen und Vorbereitungen des Gemüths.** Ich verſtehe hierdurch **erſtlich die Beſſerung des Verſtandes; und nachgehends** die **Beſſerung des Willens.** Von jener handelt in der Philoſophie die Logique, und in der Theologie die Logica Sacra. Von dieſer handelt in der Philoſophie die Ethique, und in der Theologie die Theologia moralis ſtrictè dicta. Endlich muß ſich unſere Erkäntniß auch (d) bekümmern, um die *Inſtrumenta* **und** *Subſidia*, welche ſonderlich bey Verbeſſerung des Verſtandes gebraucht werden. Dahin gehören zum Exempel die Sprachen, Bücher und dergleichen mehr.

§. 17.

Hierbey ſind aber die nachfolgenden Worte der Definition ja nicht zu vergeſſen, da es heiſt: Man ſolle ſich um alle dieſe Dinge in ſo weit bekümmern, **ſo fern deren Erkäntniß etwas zu unſerer zeitlichen und ewigen Wohlfart beyträgt.** Denn da die Gelehrſamkeit bloß zu dem Ende von uns geſucht wird, damit wir dadurch möchten erkennen, was die wahre zeitliche und ewige Wohlfahrt ſey? Und was GOtt von denjenigen, welche dieſelbe erlangen wollen, vor Pflichten, ſowohl durch die Geſetze als Regeln der Klugheit fordere? So brauchen wir dieſelbe nicht weiter, und dörffen ſie alſo über den Endzweck nicht weiter brauchen, wo das übrige nicht will vergebends heiſſen. Hieraus kan man leicht urtheilen, wie weit ſich diejenigen

gen vergehen, welche die Subſidial-Wiſſenſchafften und Diſciplinen dergeſtalt hoch treiben, daß ſie zu denen Beſten und Nützlichſten deswegen nicht gelangen können; Und das übrige wiſſen ſie auch zu nichts rechts zu brauchen.

§. 18.

Die übrigen Worte der Definition zeigen den Endzweck der Gelahrtheit an. Der **vornehmſte und allgemeine** iſt die ſo offtgenannte zwiefache, **zeitliche und ewige Glückſeeligkeit**/ welche wir ſowohl vor uns als unſern Nechſten ſuchen. Der darüber eingeführte **und beſondere Endzweck** iſt das Dociren, daß man die erkannte Warheit andern wieder beybringt. Daß ein rechtſchaffen Gelehrter fähig ſey, ſeinem Nechſten mit dociren zu dienen, erweiſet die tägliche Erfahrung. Daß aber auch die Gelahrtheit zur zeitlichen und ewigen Glückſeeligkeit den Weg weiſe, kan aus genauer Unterſuchung der Theologie, welche hauptſächlich auf das Ewige, und der Philoſophie, welche auf dieſes Leben ſiehet, leicht erkannt werden. Die Mittheilung der erkannten Warheit, oder das dociren iſt freylich ein wichtiger Endzweck, welcher zur Ehre GOttes, unſern und des Nechſten Nutz nachdrücklich gereicht. Ich bin aber mit denen Lehrern nicht zu frieden, welche ihre beſte Wohlfahrt bey Erlangung der Gelahrtheit wenig bedencken, und nur andern Leuten deswegen dienen, daß ſie ihren Unterhalt daher haben möchten. Ich will

nicht wiederrathen, daß man beym Gebrauch der Gelahrtheit auf ſein Brod denckt, denn dieſes iſt billig; Aber daß man nichts lernt, als wodurch man ein Stückgen Brod verdienen kan, läſt allzu niederträchtig vor einen Gelehrten. Ich halte vielmehr davor, es ſoll ein Gelehrter durch ſeine Erkäntniß hauptſächlich auf ſeine zeitliche und ewige Wohlfahrt, und ſonderlich auf ſeine Beſſerung und Beruhigung des Gemüths bedacht ſeyn, da wird die Gelahrtheit am theureſten bezahlt: Kan er nachgehends auch dem gemeinen Weſen mit ſeiner Gelahrtheit dienen, und daher ein Stück Brod verdienen, ſo nimmt er zugleich die Pflichten gegen ſeinen Nechſten in acht, und hat bey der Gelegenheit doppelten Nutzen. Die Ehre GOttes iſt inzwiſchen auf Seiten des Höchſten der finis ultimus abſolute talis.

§. 19.

Nun könte die Gelahrtheit auf unterſchiedene Art eingetheilet werden; Weil ich aber davon anderswo (*) mit Fleiß gehandelt, ſo will ich diejenige Eintheilung nur hieher ſetzen, welche hauptſächlich zu meinem Endzweck dienet. Nemlich die Gelahrtheit wird nach dem unterſchiedenen principiis cognoſcendi, oder denen Fontibus, woraus die Gelahrtheit geſchöpffet wird, eingetheilet in eine übernatürlich-geoffenbahrte und natürliche Gelahrtheit. Die geoffenbahrte Gelahrtheit iſt diejenige Erkänt-

(*) Vid. *Diſſ. noſtra citata* §. 23. & ſeqq.

käntniß, welche wir aus heiliger Schrifft nehmen; Die natürliche aber iſt diejenige, welche wir aus der Natur, Eigenſchafften, Zufällen und Umſtänden der Sache ſelbſt, oder ſonſt menſchlicher Erzehlung zu erkennen pflegen. Jene wird καθ' ἐξοχὴν eine Geoffenbahrte genennet, weil GOtt eine beſondere und übernatürliche Offenbahrung gebraucht; Dieſe aber heiſt natürlich, weil man ſie nach natürlicher Ordnung und durch natürliche Kräffte erkennet. Jene nennet man Theologie oder GOttes-Gelahrtheit; Dieſe aber im weitläufftigen Verſtande die Philoſophie. **Alle beyde ſind dem Menſchen von GOtt gegeben; Und keiner von beyden kan jemand leicht entbehren.** Dieſe zwey Lehrſätze, weil ſie zu wiſſen nützlich ſind, und doch manchen noch nicht wahr ſcheinen möchten, wollen wir etwas weitläufftiger erklähren und beweiſen.

§. 20.

Erſtlich heiſt es, **alle beyde Stücke der Gelahrtheit wären von GOtt.** Bey der Theologie zweiffelt wohl kein rechter Chriſt, welcher die heilige Schrifft von GOtt eingegeben glaubet. (*) Allein bey der Philoſophie oder natürlichen Gelehrſamkeit möchten viele noch wichtige Zweiffel zu haben ſich einbilden. Wenn wir aber die Sache unpartheyiſch unterſuchen, ſo werden wir den Beweiß dieſer

(*) Spiritus S. teſtatur ſatis clare, Scripturam S. eſſe à Deo vid. 2. Tim. 3, 16. 2. Petr. I, 21.

Warheit bald finden. Erſtlich muß ich voraus ſetzen, daß die Philoſophie, im weitläufftigen Verſtande hauptſächlich beſtehe in Erkäntniß der Natur, Eigenſchafften und andern Zufällen. Welche wir vermittels unſeres Verſtandes erkennen. Die Dinge, welche wir hauptſächlich erkennen, kom̃en von GOtt, die Krafft des Verſtandes kömmt auch von GOtt, die Direction unſers Verſtandes zu einer, auch natürlichen, doch nützlichen Erkäntniß, müſſen wir gleichfals von GOtt erhalten; Alſo muß nothwendig auch die Philoſophie, welche daraus erwächſt, von GOtt ihren Uhrſprung nehmen. Wenn jemand noch daran zweiffelt, der ſchlage nach das 1. Cap. an die Römer im 25. Vers, da wird die Philoſophie eine **Warheit GOttes** genennet. Der Apoſtel redet von Heyden und ihren Erkäntniß, welche nur natürlich war, und dennoch wird ſie eine Warheit GOttes genennet. Dieſes habe ich deswegen hauptſächlich anführen wollen, damit man ſehe, wie man GOTT als den Urheber ſelbſt verachtet, wenn man die wahre Philoſophie hin und wieder durchziehet.

§. 21.

Der andere Lehrſatz iſt noch übrig, **daß der Menſch keinen Theil von der angeführten zwiefachen Gelahrtheit leicht entbehren könne.** Dieſes wird am deutlichſten erhellen, wenn man beyde zuſammen hält. Die Heil. Schrifft handelt hin und wieder von ſolchen

Din-

Dingen, welche zur zeitlichen Glückſeeligkeit gehören; Wie die Schrifften Salomons zumal ausweiſen; Allein hauptſächlich iſt ſie von GOtt gegeben worden, daß wir dadurch den Weg zum ewigen Leben erkennen ſollen. Alſo ſetzet ſie dasjenige, was zu dieſer zeitlichen Glückſeeligkeit gehöret, zum voraus, weil nemlich daſſelbe auſſer der übernatürlichen Offenbahrung meiſtens kan erkannt werden. Wer alſo die zwiefache Glückſeeligkeit erlangen will, muß den Weg in beyden Theilen der Gelahrtheit ſuchen. Die ewige Seeligkeit ſucht er bey der Heil. Schrifft und daher flieſſenden Theologie; Die zeitliche Wohlfahrt erkennet er aus der Natur, Eigenſchafften und Zufällen der Dinge ſelbſt, welche ſich in dieſer Welt befinden. Sprichſt du, auf ſolche Weiſe wäre ja die Heil. Schrifft nicht vollkommen, ſo dienet zur Antwort: Es hat noch kein gelehrter Theologus verlangt, daß alle Erkäntniß, welche in dieſem Leben und deſſen Geſchäfften kan gebraucht werden, aus Heil. Schrifft ſoll gelernet werden, ob gleich dieſe allewege ihren Nutzen hat; vielmehr haben redliche GOttes-Gelehrte diejenigen wiederleget, welche alle Künſte und Wiſſenſchafften (*) ſo zu Beförderung zeitlicher

(*) Noui hominem, qui ideo, quod Scriptura S. perfecta ſit, ex illa Chymiam & materiam proxumam Lapidis Philoſophorum addiſcere volebat; quum autem quoddam temporis interuallum huic ſtudio ſacraſſet & tamen,

Wohlfahrt dienen, aus der Heil. Schrifft haben lernen wollen, und zwar aus der Urſache, weil ſie vollkommen wäre; Denn die Vollkommenheit Heil. Schrifft erſtreckt ſich hauptſächlich auf die Erkäntniß des Chriſtenthums und des ewigen Lebens, und da fehlt nicht das geringſte, welches in Heil. Schrifft nicht zu finden wäre; Man muß aber dieſe Vollkommenheit, nicht auf fremde Dinge ziehen. Auf ſolche Weiſe bleibet die Vollkommenheit Heiliger Schrifft ungekränckt, wenn ich gleich darbey behaupte daß die Philoſophie zu Beförderung zeitlicher Wohlfahrt zu erkennen nöthig ſey. Sprichſt du: Ja, wer weiß, ob die Philoſophie auch fähig iſt den Weg zur zeitlichen Wohlfart zu weiſen? Bey dieſen Scrupel weiß ich dir nicht beſſer zu rathen, als du lernſt recht erkennen, was die wahre zeitliche Wohlfahrt ſey? Ingleichen was eigentlich die wahre Philoſophie ſey? Wenn du denn dieſes beydes zuſammen hälſt, ſo wirſt du die herrliche Connexion ſchon finden, (*) und wirſt dich alsdenn ſchämen, daß du die Philoſophie, ehe du was davon verſtanden, vor unnützlich oder unnöthig ausgegeben, oder wenigſtens gehalten. Inzwiſchen gleich wie die zeitliche Wohlfahrt keine wahre Glückſeelig-

quæ quærebat, non inueniret, ex ſuperſtitioſo fere factus eſt Atheus.

(*) Sine omni partium ſtudio propediem in diſſertatione proæmiali de genuino uſu Philoſophiæ hanc doctrinam euoluemus.

ſeeligkeit heiſſen kan, es ſey denn, daß ſie der Ewigen ſubordinirt werde; Alſo kan die Philoſophie nicht nützlicher und behutſamer abgehandelt werden, als wenn ſie der Theologie und Heil. Schrifft ſubordinirt wird. Dieſe Betrachtung aber giebt uns deſto mehr Anlaß die Philoſophie zu lernen.

Die andere Abhandlung.

Von der Philoſophie überhaupt.

§. 22.

Nachdem wir endlich, ſo viel wir vonnöthen gehabt, von der wahren Gelahrtheit voraus geſetzt; So wollen wir nun zu dieſem Theil der Gelahrtheit, welchen, wir die Philoſophie genennet haben, ins beſondere ſchreiten, und von derſelben überhaupt auch ſoviel berühren, als wir zu unſern Endzweck nöthig finden werden. Von dem Nahmen/ iſt kürtzlich zu gedencken, daß das Wort Philoſophia ſeinen Urſprung bey dem Pythagora gefunden; Dieſer wolte nun nicht ſowohl die Sache ſelbſt damit ausdrücken, ſondern zielete vielmehr auf ſich ſelbſt und die Philoſophos, welche er von andern Leuten unterſcheiden wolte, wie aus der Hiſtorie die Sache gar wahrſcheinlich wird. (*) Ferner können wir anmercken, daß man das=

(*) Hiſtoriam hujus rei uberius recenſet CICERO *L. V. Tuſc. Qu. p. m. 1152. edit. Baſl.*

daſjenige, was griegiſch Philoſophia heiſt, insgemein **Weltweißheit** nennet. Wenn dieſes Wort ſoviel hieſſe als eine Weißheit, welche man in dieſer Welt kan brauchen, ſo wäre es noch wohl zu behalten; Allein weil man dieſen Nahmen aus dem Spruch Pauli 1. Cor. 3. v. 19. will herleiten, ſo thut man damit der Philoſophie höchſt unrecht, weil ja eine Gabe GOttes, dergleichen die Philoſophie iſt, wie wir kurtz vorher gewieſen, nimmermehr eine Thorheit zugleich bey GOtt ſeyn kan. Der Apoſtel meynt daſelbſt die eitlen Gedancken der Heyden, welche ſie zu ihrer Philoſophie machten, und dieſe waren freylich eine Thorheit bey GOtt. Sonſt hat die Philoſophie noch unterſchiedene Bedeutungen, welche hier nicht zu vergeſſen ſind; Wenigſtens will ich die vornehmſten erzehlen. Es bedeutet nemlich dieſes Wort im **weitläufftigen Verſtande** alle Erkäntniß, welche wir nicht aus heiliger Schrifft nehmen; und alſo begreifft ſie auch in ſich die Rechts-Gelahrtheit und Artzeney-Kunſt, als welches freylich Töchter der wahren Philoſophie ſind. (*) In

(*) VLPIANUS in L. juri operam 1. §. 1. de Juſtitia & Jure, Jurisprudentiam veram, non ſimulatam vocat Philoſophiam. HIPPOCRATES Lib. de elegant. Medicos adpellavit Philoſophos. Vid. GEORGIUS GUMPELZHAIMERUS in Diſſ. de Politico n. 61. STEPHANUS BLANCARDUS in dedicat. Acad. Carteſ. Medicam artem pro parte Phyſicæ agnoſcit.

In etwas engern Verſtande wird die Philoſophie nicht allein der GOttes-Gelahrtheit, ſondern auch der Jurisprudenz und Medicin entgegen geſetzt, begreifft aber doch noch in ſich die ſo genannten artes liberales. Weil aber rechtſchaffene Philoſophi geſehen, daß Leute, welche die Sachen nach ihren Werthe nicht zu beurtheilen wiſſen, die ſo genannten freyen Künſte überhaupt verachtet, und deswegen die Philoſophie auch ſo gering geſchätzet, weil ſie aus dergleichen Stücken beſtunde, ſo haben ſie gewieſen, daß dieſe artes liberales nur ein Anhang wären; Die reelle Philoſophie beſtünde in weit wichtigern Partibus, dergleichen z. E. die Phyſique, die Matheſis, die Morale, das Jus Naturæ und Gentium, welches man bey denen Nationen nicht entbehren kan, und die wahre Klugheit, welche bey Hofe und andern Geſchäfften das tägliche Brod iſt. Auf ſolche Art haben ſie gleichſam die obgenannten Künſte abgeſondert von der Philoſophie, und dieſe alſo in einen noch engern Verſtande genommen.

§. 23.

Wir wollen immer bey der weitläufftigen Bedeutung bleiben, weil die Connexion ſowohl mit der Theologie als übrigen Wiſſenſchafften deſto näher iſt. In ſolchen Verſtande iſt die Philoſophie **ein Stück der wahren Gelehrſamkeit/ welches auſſer der Göttlichen Offenbahrung aus der Natur/ Eigenſchafft und Zufällen derer Sachen ſelbſt/ oder einiger**

ger maſſen aus menſchlicher Erzehlung fleuſt/ damit wir dadurch wenigſtens den Weg finden möchten / zu dieſer zeitlichen Glückſeeligkeit zu gelangen/ und andern mit ſolcher Erkäntniß wieder zu dienen. Oder: Sie iſt eine warhafftige/ gründliche und lebendige Erkäntniß/ des Schöpffers und derer Geſchöpffe/ ingleichen derer menſchlichen Verrichtungen/ der Beſſerung des Verſtandes und Willens / und dererjenigen Hülffs-Mittel / welche zu dieſer Beſſerung gebraucht werden/ ſo weit dieſes alles von einen/ der nach der ewigen/ auch die zeitliche Glückſeeligkeit zu erhalten ſucht/ erfordert wird/ damit wir dadurch einen Weg haben möchten/ gedachte Glückſeeligkeit zu erlangen und zu behalten/ auch nach Gelegenheit andern mit ſolcher Erkäntniß zu dienen.

§. 24.

Was zu Erklärung dieſer beyden Beſchreibungen dient, iſt meiſtentheils bey der Gelahrtheit gezeiget worden; alſo wollen wir nur dasjenige kürtzlich durchgehen, was hier noch zu wiederholen und zu errinnern nöthig ſeyn wird. Die erſte Definition iſt etwas kurtz, weil ich dadurch viel begriffen, daß ich die Philoſophie ein Stück der wahren Gelehrſamkeit genennet habe. Was man nemlich überhaupt von der Gelahrtheit ſagt, daß eignet man in gehöriger Maſſe auch der Philoſophie zu, wenn man ſie ein Stück der wahren Gelehrſamkeit nennet.

Man

Man will alſo durch dieſe Worte ſo viel ſagen, es wäre die Philoſophie eine Vollkommenheit menſchlicher Seele/ welche beſteht in einer wahren/ gründlichen und lebendigen Erkäntniß Göttlicher und natürlicher Dinge/ ingleichen derer Verrichtnngen/ Beſſerungen/ darzu gehörigen Werckzeugen und Hülffs-Mitteln/ daß man dadurch die wahre Glückſeeligkeit erlangen und andern mit ſolcher Erkäntniß dienen könne. Alles dieſes begreiffen obangeführte Worte in ſich. Und weil die Philoſophie in allen dieſen Stücken mit der Theologie überein kömmt, ſo beſteht in allen dieſen Stücken das ſo genannte Genus der Philoſophie, welches wir dadurch kürtzer an den Tag legen wollen, wenn wir die Philoſophie ein Stück der wahren Gelahrtheit genennet haben/ denn darinnen kömmt die Philoſophie mit der Theologie auch überein. Die übrigen Worte welche in der erſten Definition ſtehen, machen die Differentiam aus oder zeigen, worinnen die Philoſophie von der Theologie unterſchieden ſey? Der Unterſcheid beſteht aber darinnen, daß die Theologie aus der Heil. Schrifft, und alſo aus beſonderer übernatürlichen Offenbahrung; Die Philoſophie aber auſſer der Göttlichen beſondern Offenbahrung aus der Natur, Eigenſchafften und Zufällen derer Dinge, und einiges Theils aus menſchlicher Erziehung hergeleitet wird: Ferner daß die Theologie hauptſächlich auf die Ewige, die Philoſophie

phie nach der Ewigen, hauptſächlich auf die zeitliche Glückſeeligkeit bedacht ſey. Was nun in dieſer Beſchreibung iſt kurtz an den Tag gelegt worden; Das hat die andere etwas weitläufftiger erklähret.

§. 25.

Es werden aber vielleicht einige fragen, ob **die** Philoſophie **auch eine Vollkommenheit der menſchlichen Seele ſey? Und ob man ſie könne ein Stück der wahren Gelahrtheit nennen?** Diejenigen welche nicht recht wiſſen, was die Philoſophie iſt, werden geſchwind mit Nein antworten; Denn weil ſie dieſelbe nicht gelernet haben, ſo haben ſie auch keinen Begriff und Geſchmack davon, aber um eben der Urſache willen ſind ſie auch nicht fähig darauf zu antworten, weil niemand capable iſt eine Frage zu beantworten, derer Subiectum oder Prædicatum er noch nicht erkannt hat. Ich will aber mit einem Diſcours auf beyde Fragen unpartheyiſch ſuchen zu antworten. Erſtlich ſetze ich zum voraus, daß die Philoſophie diejenige Erkäntniß ſey, welche uns GOtt durch die Natur, Eigenſchafften und Zufälle derer Dinge ſelbſt zu erkennen gegeben, welches bereits im vorhergehenden bewieſen worden. Ferner, daß dieſe Erkäntniß inſonderheit zeige, was dieſe zeitliche Glückſeeligkeit befördern könne, und wäre alſo in dieſem Stücke unentbehrlich, welches abermahl im vorhergehenden erwieſen worden. Auf ſolche Weiſe iſt es ein nöthiges Stück der Erkänt-

käntniß. Weil denn die Gelehrſamkeit alle nöthige Erkäntniß in ſich begreifft, ſo begreifft ſie ohne allen Zweiffel auch dieſes in ſich; und alſo iſt dieſes ein Theil der wahren Gelahrtheit. Weil nun dieſes Stück den Menſchen auch fähig macht, die zeitliche Glückſeeligkeit, als ſeinen finem partialem zu erlangen, ſo muß er auch eine Vollkommenheit des Menſchen ſeyn und können genennet werden; Maſſen in der Fähigkeit zu Erlangung des vorgeſetzten Endzwecks dergleichen Vollkommenheit beſteht, wie oben gewieſen worden.

§. 26.

Da es alſo ausgemacht, daß die Philoſophie ein Stück der wahren Gelahrtheit ſey, ſo muß ſie auch ſeyn (a) eine **warhaffte Erkäntniß.** Die Urſache iſt bereits bey der Gelahrtheit überhaupt gewieſen worden, welche ſich alſo vollkommen hieher ſchickt. In der Application heiſt es alſo: Die wahre zeitliche Glückſeeligkeit und die Pflichten, welche von denen Candidaten dieſer Glückſeeligkeit gefordert werden, haben die genaueſte Verwandniß mit der wahren Erkäntniß. Wer demnach durch die Philoſophie die obgenannten Pflichten, und die wahre zeitliche Glückſeeligkeit erkennen will, muß nothwendig die wahre Erkäntniß haben. Ich will hierauß nun ſo viel ſchlieſſen, daß die irrige Gedancken, die dieſer oder jener hegt, durchaus zur wahren Philoſophie nicht können gerechnet werden; denn dieſes ſind nur irrige

Gedancken, des Verſtandes nicht aber Lehrſätze der Philoſophie, wie man doch insgemein ſich einbildet, wenn man die Philoſophie nicht recht verſtehet. Ferner muß ſie ſeyn (b) eine **gründliche Erkäntniß.** Es iſt wohl andem, daß wir in der Philoſophie nicht alles gewiß erkennen können, ſondern wir müſſen öffters, zumahl in Phyſicis, mit einer Wahrſcheinligkeit vorlieb nehmen. Inzwiſchen iſt doch wohl das Meiſte und Beſte, beſonders in der Morale, gewiß, um welche Gewißheit man ſich allerdings zu bekümmern, und deren Grund aufzuſuchen hat, damit man deſto eher wieder die zweiffelnde Gedancken, und andere Anfechtungen beſtehen könne, welche einem in dem gemeinen Leben gar zu leicht und offt vorſtoſſen. Wo es auch auf Wahrſcheinligkeit ankömmt, ſo muß man doch ſo tief gehen, als es möglich iſt, und auf ſolche Weiſe kan man ſich gar wohl helffen. Endlich muß die Philoſophie (c) auch ſeyn eine **lebendige Erkäntniß.** Was ich bey der Gelahrtheit überhaupt angeführt, daß läſt ſich hier gar wohl appliciren. Es heiſt nemlich eine lebendige Erkäntniß, wenn ich bey dieſer oder jener erkannten Warheit gleich ein Verlangen habe, dieſelbe zu einem rechten Nutzen, zumahl in dieſen Leben anzuwenden, ja es muß dieſe Erkäntniß auch mit der Ausübung ſelbſt verknüpffet ſeyn. Nun gehe ich weiter, alſo: Durch die wahre Philoſophie ſuchen wir die wahre Glückſeeligkeit, zum wenigſten in

die-

dieſem Leben zu erhalten. Wer dieſe haben will, muß nach GOttes Willen gewiſſe Verrichtungen in acht nehmen, worzu uns die Philoſophie den Weg weiſt. Wird dieſe Erkäntniß nicht adplicirt, ſo folget keine Ausübung, es folgen keine Verrichtungen, und folglich macht man ſich zur wahren zeitlichen Glückſeeligkeit unfähig. Folglich hat auch die Philoſophie ihren rechten finem oder Endzweck nicht; deswegen ſie zerſtümmelt, und eine todte Erkäntniß zu nennen. (*)

§. 27.

Fragt jemand ferner, womit die Philoſophie eigentlich zu thun habe? So antwortet unſere Definition darauf: Sie gehe um (a) mit denen Creaturen/ welche ſie unterſucht, theils die Allmacht und Weißheit GOttes zu erkennen, und dieſelbe in gebührender Ehrerbiethung zu preiſen, theils durch deren Natur, Eigenſchafften und Zufällen zu erkennen, wie ſie der Menſch zu ſeinem Nutzen brauchen, und wie er damit umgehen dörffe. Sie geht auch um (b) mit dem Schöpffer/ und erkennet aus denen Creaturen, daß ein Schöpffer ſey/ und daß er alle und zwar die vollkommenſten Eigenſchafften habe, daß alles von Ihm herkomme, von Ihm erhalten und regieret werde; damit ſie auch diejenigen ihres Irrthums überweiſen könne, welche keinen GOTT, und alſo auch

(*) De *cognitione mortua* vid. illuſtris THOMASIUS l. c. n. 55.

auch keine heilige Schrifft annehmen wollen. Doch gehet ſie in allen dieſen nicht weiter, als ſich ihr Forum erſtreckt; Maſſen die Philoſophie nicht viel ſpecielles von Göttlichen Dingen erkennen kan; denn das meiſte müſſen wir aus der Heil. Schrifft ſuchen. Weiter bekümert ſie ſich (c) **um die Verrichtungen derer Menſchen**/ welche von einen Candidato dieſer zeitlichen Glückſeeligkeit erfordert werden; Dieſe will ſie entweder nach dem Jure Naturæ, oder Prudentia einrichten, welches wohl die nützlichſte Arbeit der Philoſophie iſt. Noch ferner hat ſie (d) zu thun mit denen **Beſſerungen**/ verſtehe des **Verſtandes und Willens.** Denn weil der Verſtand an ſich ſelbſt nicht fähig dasjenige zu erkennen, was er zu Erlangung dieſer zeitlichen Wohlfahrt nöthig findet; und weil der Wille nicht im Stande dasjenige zu thun, was das Jus Naturæ und die Prudentia vorſchreiben; ſo müſſen beyde erſt gehörig gebeſſert und zubereitet werden. Endlich gehören zur Philoſophie (e) noch die **Künſte und Sprachen**/ welche ſonderlich zur Beſſerung und Direction des Verſtandes, oder zum wenigſten zu einiger Hülffe deſſelben in Erkäntniß der Warheit gebraucht werden; als da ſind die Critique, die Frantzöſiſche, Italiäniſche, und ſonderlich die Lateiniſche Sprachen, u. ſ. w.

§. 28.

Zweiffelt jemand, daß alles dieſes, was wir erzehlet, zur Philoſophie gehöre, ſo darff er nur folgen-

folgendes recht erwegen: Der Endzweck der Philoſophie iſt hauptſächlich die zeitliche Glückſeeligkeit. Wer dieſe haben will, muß diejenigen Pflichten in die Ubung bringen, welche GOTT uns durch die Geſetze der Natur und Regeln der Klugheit zu erkennen gegeben. Dieſe müſſen aber vorher erkannt werden. Alſo haben wir ſchon die **Erkäntniß derer Pflichten.** Eben dieſe werden zumahl in der Philoſophie alle erkannt aus der Natur, Eigenſchaften und Zufällen derer Dinge ſelbſt. Daraus flieſt alſo die **Erkäntniß derer Geſchöpffe/** und endlich **des Schöpffers.** Man hat hierbey wohl zu mercken, daß GOtt in der Philoſophie nicht durch Worte mit uns geredet, ſondern durch die Sache ſelbſt, welche daher fleiſſig muß betrachtet und erkannt werden. Weil nun der Verſtand an ſich ſelbſt nicht fähig, dieſes alles zu erkennen; und der Wille nicht im Stande, das, was ihm oblieget, ins Werck zu richten, ſo müſſen beyde, wie bereits gemeldet, gebeſſert und zubereitet werden; **Hiervon** müſſen wir aber erſt auch **eine Erkäntniß haben.** Und weil endlich ſonderlich zur Beſſerung des Verſtandes, und Beförderung der Erkäntniß, viele Künſte und dergleichen dienlich ſind, ſo können auch dieſe in der Philoſophie nicht negligiret werden, und alſo iſt **deren Erkäntniß** auch nöthig. Hieraus ſchlieſſet man alſo billig, daß alles, was wir bißher zur Philoſophie gerechnet, eine richtige und nöthige Con-

 nexion

nexion zuſammen habe, daß keins leicht wegge-laſſen werden kan.

§. 29.

Weil wir inzwiſchen nach dem bekannten Ausſpruch des Hippocratis: (*) Ars longa, vita brevis, gar eine kurtze Lebens-Zeit haben; die Erkäntniß aber, welche von allen bißhero erzehlten Dingen kan geſucht werden, gar zu weitläufftig fiele, ſo können wir freylich von einem, der die Philoſophie ſtudieret, nicht alle Kleinigkeiten und weitläufftige Erkäntniß fordern, ſondern wir müſſen dieſelbe moderiren nach dem Scopo und Endzweck, den wir bey der Philoſophie haben. Und alſo gehört eigentlich diejenige Erkäntniß zu derſelben, welche zu unſerer zeitlichen Wohlfahrt hauptſächlich nöthig und nützlich iſt. Woraus man leicht ſchlieſſen kan, wie weit ſich diejenige vergangen, welche die Speculationes gar zu hoch getrieben, daß ſie weder nöthiges noch nützliches darbey finden können; Wovon bald noch etwas wird gedacht werden.

§. 30.

Da nun von allen dieſen Stücken, ſowohl die Theologie als Philoſophie handelt, daß man alſo beyde hierinnen anfänglich nicht gar merckſlich unterſcheiden kan; ſo iſt in der Beſchreibung der Philoſophie mit Fleiß geſetzet worden, daß ſich die Letztere nur ſo weit um alle dieſe Stü-

(*) Vid. *Aphoriſm. 1.* add. AUGUSTINUS *Confeſſ. L. 12. c. 1.*

Stücke bekümmere, ſo ferne dieſelben ohne übernatürliche Offenbarung durch die Betrachtung der Natur/ Eigenſchafften/ Zufällen der Sachen ſelbſt/ auch zuweilen durch die Erzehlung anderer Menſchen erkannt werden. Hierinnen wird die Philoſophie von der Theologie hauptſächlich unterſchieden. Wenn man ſonſt bißher den Unterſcheid zwiſchen dieſen beyden Theilen der Gelahrtheit hat zeigen wollen, ſo hat man geſagt; ſie wären unterſchieden, nach dem principio cognoſcendi, bey der Philoſophie wäre das principium cognoſcendi Ratio, und bey der Theologie Reuelatio; das iſt: Jene lehrete einem die Vernunfft; Dieſe aber die heilige Schrifft. Welchen Unterſcheid ich eben nicht verwerffen will; denn mit der Theologie hat es ſeine Richtigkeit; aber was die Philoſophie betrifft, habe ich zeithero eine kleine Aenderung im Worten vorgenommen, und dieſes zwar nicht aus einer Begierde zu Neuerungen, als woran ich niemahls gefallen gehabt, ſondern um zwey wichtiger Urſachen willen. Nemlich, ich habe gefunden, daß dieſe Redens-Art, das principium cognoſcendi bey der Philoſophie wäre Ratio, erſtlich mit der Sache ſelbſt nicht allzuwohl übereinkömmt; und zum andern auch zu unzehligen und höchſt-ſchädlichen Vorurtheilen Gelegenheit giebt.

§. 31.

Erſtlich kömmt ſie mit der Sache ſelbſt

nicht wohl überein; Welches ich auf folgende Art beweiſe. Ich weiß wohl daß Ratio zuweilen bedeutet die Principia und axiomata Philoſophiæ; auf ſolche Weiſe könte ich endlich ſagen, die veritates minus uniuerſales und ſpeciales würden aus denen principiis und axiomatibus primis, welche, wie gedacht, etliche rationem nennen, erkannt; Allein ich müſte doch noch ein apartes principium cognoſcendi haben, woraus dieſe axiomata ſelber könten erkannt werden. Da dörfften nun einige ſagen; dieſe axiomata uniuerſalia wären natura nota. Es iſt aber wiederum eine ausgemachte Sache, daß der Verſtand nicht dieſer ſeyn kan, als wenn dieſe axiomata ſchon würcklich uns angebohren wären, denn dieſes hat ſchon längſt unſer ſeel. Jo. Muſæus, (*) und nach ihm der ſehr gelehrte Engelländiſche Philoſophus, Jo. Lockius, (**) ſehr mühſam ausgeführet, weil aber der letzte zu weit gehet, ſo kan man mit guten Nutzen unſers Hochgelehrten Hn. D. Buddei ſehr behutſam abgefaſte Paſſage zugleich nachſchlagen. (***) Es heiſt alſo nur ſo viel; Wir hätten potentiam propinquam dieſen Axiomatibus Glauben beyzumeſſen. (****) Wer giebt uns aber dieſe Axiomata

(*) Vid. *Introd. in Theologiam c. 2.* §. *19. p. 52. ſeqq.*

(**) Vid. Tract. *de Intellectu humano* L. I. c. I. ſeqq.

(***) Vid. *Inſtit. Theol. Mor.* P. II. c. 2. §. 5. not. *

(****) Ita communi ſuffragio hanc rem explicant

mata zu erkennen? Mit dieſer Erklährung des Worts Ratio iſt wohl in dieſer Sache nicht auszukommen. Insgemein heiſt alſo Ratio der **Verſtand des Menſchen.** Aus dieſen aber kan man die Warheiten, welche in der Philoſophie vorkommen, wohl ſchwerlich hohlen: Deñ der Irrthum, als wenn alle Erkäntniß uns würcklich anerſchaffen wäre, daß wir nur darauf ſehen und dencken dörfften, iſt längſt sattſam wiederleget. Alſo muß der Verſtand die Erkäntniß von auſſen erſt erlangen. Wie mag ich alſo behaupten, daß der Verſtand das principium cognoſcendi der Philoſophie ſey, als woraus oder woher dieſe muß können hergeleitet werden?

§. 32.

Zum **andern** iſt die Meynung, daß die Ratio das principium cognoſcendi der Philoſophie, hierinnen unglücklich, daß ſie zu **groſſen und höchſtſchädlichen Vorurtheilen Gelegenheit giebt.** Das vornehmſte Præiudicium iſt, daß man daher alle Fehler der Vernunfft, welche ſie entweder in Theologiſchen, oder Juriſtiſchen, Mediciniſchen oder andern Wiſſenſchafften begeht, der Philoſophie beymiſſet, und Philoſophie daraus macht. Denn weil man die Rationem, die Vernunfft oder den Verſtand zum principio cognoſcendi macht, oder denſelben vor ein ſolch Ding ausgiebt, woher alle Philoſo-

Theologi, vid. B. Baieri *Compend. Theol. Poſit. Proleg. c. 1. §. 10. n. f.*

loſophiſche Erkäntniß zuleiten ſey, ſo meynt man, alle Gedancken, die der Verſtand erdenckt, wären eine Geburt der Philoſophie. Daher wenn einer etwa einen Irrthum in der Theologie begangen, ſo ſpricht man, er habe ſo und ſo philoſophiret. Und dieſes iſt eben die Urſache, warum man alle Ketzereyen will von der Philoſophie herführen, weil die irrige Gedancken nirgends herkommen, als von dem menſchlichen Verſtande, den man zum principio cognoſcendi der Philoſophie macht, und alſo alle ſeine Würckungen vor Stücke der Philoſophie ausgiebt. Hat einer eine neckiſche Grille in der Rechts-Gelahrtheit, Artzeney-Kunſt, oder auch im gemeinen Leben, und er läſt dieſelbe andern mercken, ſo ſagt man insgemein: Der oder jener philoſophiret ſo und ſo wunderlich. Ja auf ſolche Weiſe werden alle Grillen und Pedanterien zur Philoſophie gemacht; Welches denn dieſer freylich höchſt-præiudicirlich seyn muß; Welches aber um deſto weniger zu erdulden, weil alles Grund-falſch iſt, wie bereits gewieſen worden.

§. 33.

Die beyden Urſachen haben gemacht, daß ich von der gewöhnlichen Redens-Art abgegangen. Gleich wie ich alſo (a) bey der Theologie ſahe, daß der Verſtand von dem principio cognoſcendi, nemlich von der Heil. Schrifft unterſchieden war; ſo meynte ich, könte man auch ein principium cognoſcendi der Philoſophie, welches

ches vom Verſtande unterſchieden wäre, und welches alſo dem Verſtande die Erkäntniß darreichete, finden. Und gleich wie ich (b) merckte, daß die Theologie erkannt wurde aus ihren Obiecto; ſo meynte ich, könte die Philoſophie auch füglich aus dem Obiecto erkannt werden. Ja, weil ich (c) der Sache recht nachdachte, woraus man eigentlich die philoſophiſche Erkäntniß nehmen müſte, und woher die groſſen Philoſophi jederzeit ihre Erkäntniß hergenommen, ſo war es **die Sache ſelbſt nach deren Natur/ Eigenſchafften und Zufällen.** Welches denn (d) folgende Betrachtung bekräfftigte. Ich dachte nach, auf wie vielerley Weiſe uns GOtt ſeinen Willen zu erkennen gegeben, und fand, daß es ſonderlich auf zweyerley Art geſchehen; einmahl durch ſein heiliges Wort, und das andre mahl durch die Sache ſelbſt. Die erſte Art gehörte zur Theologie; Die andre gewiß genung zur Philoſophie, denn dieſe und die letzte Art ſchicken ſich treflich wohl zuſammen.

§. 34.

Bey ſolcher Beſchaffenheit dachte ich der Sache noch weiter nach, und befand, **daß alſo der Verſtand** ſowohl bey der Theologie, als Philoſophie nur das medium cognoſcendi wäre, wodurch man dasjenige faſſete, was ſowohl die Heil. Schrifft, als die Sachen in der Welt uns zu erkennen geben. Doch fande ich auch hierinnen bey dem Verſtande einen groſſen Unter-

terſcheid. Wenn er nemlich wolte die Philoſophie erkennen; ſo dürffte er nur nach einiger Beſſerung die natürlichen von GOtt verliehenen Kräffte anſpannen, ſo gieng die Erkäntniß ſchon von ſtatten; wer aber die Heil. Schrifft erkennen wolte, müſte durch die Krafft des H. Geiſtes Beyſtand erlangen. Auf ſolche Art iſt ſowohl die Theologie als Philoſophie an ſich ſelbſt unſchuldig; Die Fehler aber, welche ſowohl bey jener als dieſer vorfallen, werden lediglich dem Verſtande beygemeſſen, welcher die Sache und heilige Schrifft nicht recht, noch mit gehörigen Beyſtande unterſucht, und alſo in Irrthüme verfält.

§. 35.

Ich habe bey dem Principio cognoſcendi der Philoſophie noch der **menſchlichen Erzehlung** erwehnet, damit man alſo wiſſe, worzu dieſe Worte angeführet werden, ſo iſt zu mercken, daß dieſelbe auf die Hiſtorie zielen. Dieſe wird gröſten Theils mit zur Philoſophie gerechnet, ich kan aber dieſelbe nicht ſowohl aus der Sache Natur und dergleichen ſchöpffen, ſondern dieſe habe ich der Erzehlung anderer zu dancken. Auf ſolche Weiſe, dencke ich, ſoll nicht leicht was in der Philoſophie zu finden ſeyn, welches aus dem geſetzten Principio nicht ſolle können erkannt werden. Ich habe auch noch als eine Limitation darzu geſetzt, **ohne übernatürliche Offenbahrung**/ damit ja alle Confuſion möchte vermieden werden. Denn es iſt denen

Hn.

Hn. Theologis gar wohl bekannt, daß ſie öffters aus einer geoffenbahrten Sache oder negotio conſectaria ziehen, und alſo zu erkennen pflegen; Weil denn jemand dencken könte, dieſe conſectaria würden ja auch von der Sache ſelbſt gemacht, ſo habe ich billig einen Unterſcheid gemacht unter denen Sachen, welche in Heil. Schrifft geoffenbahrt worden, und unter denen, welche ſich nur ſo in der Welt befinden.

§. 36.

Nachdem ich alſo mein Principium ſo viel möglich behutſam genung vorgetragen und bewieſen, ſo will ich noch daraus zwey **wichtige Nutzen** herleiten. Der erſte iſt, daß wir daher einen ſchönen Schlüſſel **zur wahren und gründlichen** *Philoſophie* bekommen. Nemlich, wenn man anfängt die Philoſophie zu erlernen, ſo laſſe ichs gar wohl gehen, daß man einen kleinen Begriff von der geſamten Philoſophie, und alſo nach allen nöthigen Theilen vermittels eines Buchs oder Collegii macht; denn ohne alle Einleitung geht das Philoſophiren ſehr langſam von ſtatten: Wenn man aber die Philoſophie mit Fleiß unterſuchen will, darff man nicht bloſſen Autoribus trauen, man kan ſonſt leicht in præiudicia autoritatis verfallen, und alſo der rechten Warheit fehlen. **Wir müſſen uns alſo die Sache ſelbſt vorſtellen/** welche wir in der Philoſophie gerne erkennen wollen. Wenn nun vorher der Verſtand die rech=

rechten Schliche weiß, wie man einer jedweden Warheit, ſo viel mögiich bekommen ſoll, ſo werden wir auf ſolche Weiſe die richtigſte, unpartheyiſche und nützlichſte Erkäntniß erlangen. Dieſen Weg haben jederzeit die rechten Philoſophi gebraucht, haben ſich auch dadurch bey der gelehrten Welt in groſſen Æſtim ſetzen können. Deßwegen aber verwerffe ich die Autores auch bey eigenen Meditationibus nicht, ſondern wenn wir uns vielleicht bey einer Sache nicht auf alles beſinnen können, ſo können wir mit groſſen Nutzen gelehrte und auserleſene Autores brauchen, welche die Meditationes ungemein befördern. Auf ſolche Weiſe ſind es aber nur Subſidia, nicht principia cognoſcendi, wovor ſie viele bißhero gebraucht haben.

§. 37.

Weil wir inzwiſchen freylich Menſchen ſind, und der Verſtand bey eigner Meditation durch Ubereilung ſich leicht vergehen kan, daß er ſeine eigene und in der Sache gar nicht gegründete Gedancken vor unſtreitige Warheiten ausgibt, ſo lernen wir hierbey nicht allein behutſam gehen, ſondern wir ſetzen auch immer die Sache ſelbſt zur Richtſchnur vor Augen, damit ja unſere Gedancken mit derſelben übereinkommen möchten. Und das iſt der andere Nutzen unſers Principii. Wenn man recht verfahren will, muß man ſeinen, zumahl neuen Gedancken nicht leicht trauen; ſondern wir müſſen dieſelbe nach einigen Tagen etliche mahl prüffen, ob ſie

Stand

Stand halten oder nicht. Darbey müſſen wir die Sache uns gantz unpartheyiſch vorſtellen, alsdenn ſind wir am geſchickteſten die wahre und gründliche Philoſophie zu erkennen. Wieder dieſe Regel aber pecciren nicht allein diejenige, welche alles aus denen Autoribus nehmen, und ihnen ohne Unterſuchung der Sache, blindhin glauben; ſondern auch diejenige, welche heut zu Tage den redlichen Nahmen derer Eclecticorum mißbrauchen, und alle ihre übereilte Einfälle ihres Verſtandes, deswegen vor Philoſophie, ſich aber vor Eclecticos halten, weil ſie keinen Autorem æſtimiren. Auf ſolche Art entſtehen mehr irrige und ſchädliche Meynungen, als wenn man die ſo genannte Sectiriſche Philoſophie lernet. Denn die Autores, welchen man folget ſind doch wohl behutſamer gegangen, als ſolche Frey-Geiſter gehen, und alſo kan man ihnen eher was richtiges zutrauen. Bey dieſer Confuſion iſts kein Wunder, daß redliche Leute und zumahl rechtſchaffene Theologi übel auf die Philoſophiam Eclecticam zu ſprechen ſind, und vor derſelben gleichſam einen Abſcheu haben, weil ſich ſolche Leute Eclecticos wollen geſcholten wiſſen, welche nichts als ihre Grillen hegen, und in die Welt ausſtreuen. Vor dieſen Philoſophiam Eclecticam gäbe ich ſelbſt nicht einen Pfennig. Allein wenn man dieſe recht braucht, wie ſichs gehöret, ſo wird es ohnſtreitig die gründlichſte, leichteſte und nützlichſte Art zu philoſophiren ſeyn. Es beſteht aber die

Philo-

Philoſophia Eclectica hauptſächlich darinnen, daß man die Sache ſelbſt fein unpartheyiſch unterſucht, und die vornehmſten Warheiten erkennet, nachgehends aber andere Autores zur Hülffe nimmt, und diejenigen Meynungen, welche mit der Sache übereinkommen, annimmt, die andern aber verwirfft. Sie beſteht alſo nicht darinnen daß man aus allen Autoribus einen Miſchmaſch macht, auch nicht darinnen, daß man ſeinen eigenen ungegründeten Gedancken ſectiriſch folget, ſondern das Haupt-Werck kömmt an auf eine unpartheyiſche Betrachtung der Sache ſelbſt; das Neben-Werck iſt denn die Collation derer beſten Autorum. Dergleichen Eclecticorum iſt jederzeit eine kleine Zahl geweſen, und man trifft auch heutiges Tages derſelben nicht allzuviel an. Iſt alſo eine groſſe Verwegenheit, wenn ihrer ſo viele mit dem ſchönen Nahmen ohne Befugniß prangen.

§. 38.

Nun iſt noch übrig, daß wir **von dem Endzweck** der Philoſophie was gedencken. Gleich wie alle Dinge in der Welt ihren Endzweck haben, wornach wir auch unſere Verrichtungen hauptſächlich einrichten müſſen, ſo iſt dieſes gleichfals bey der Philoſophie wohl in acht zu nehmen. Deswegen habe auch in der Definition derſelben, wie auch bereits daran gedacht worden, mit Fleiß angemercket, daß dieſe Abhandlung nicht in unſerer Willkühr ſtünde,

de, daß wir dieſelbige nach Gefallen extendiren könten, ſondern wir müſſen auf ſolche Erkäntniß ſehen, welche von uns gefordert würde, wann wir die wahre Glückſeeligkeit erhalten wolten, oder welche hauptſächlich zu unſerer zeitlichen Wohlfahrt nöthig und nützlich wäre. Denn erſtlich iſt dieß Lebens-Ziel gar kurtz geſetzt; und die nöthige Erkäntniß iſt ſchon ſo weitläufftig, daß nicht alle in ihren langen Leben damit fertig werden. Zum andern brauchen wir auch die Erkäntniß zu nichts weiter als nechſt GOttes Ehre, zu unſer Wohlfart; das übrige iſt vergebens. Auf ſolche Weiſe mag wohl ein jeder einen nöthigen Selectum in der Philoſophie zu halten ſuchen, damit er nur die nöthige und nützliche Erkäntniß erlangt; denn das übrige iſt vergebens. Demnach halte ich vieler Phyſicorum Arbeit gantz unnützlich, welche mit unnöthigen Speculationibus ſich von nützlichen Dingen abhalten. Ich rechne z. E. billig hieher des Carteſii und Eluvers, wie auch gewiſſer maſſen Bournets Phyſicaliſche Unterſuchung von Erſchaffung der Welt. Meine wenige Meynung iſt dieſe: Die Erſchaffung der Welt gehört zur Hiſtorie, dergleichen Themata insgemein durch eigenes Nachdencken unglücklich errathen werden, weil eine Sache wohl auf zwantzig Arten hat können werckſtellig gemacht werden: Wenn ich nun gleich eine errathe, ſo zeige ich nur daß es auf dieſe Art hätte können gemacht werden: Wer verſichert mich aber, daß

auch dieſe Art würcklich gebraucht worden? Und ob man gleich dieſen Nutzen darbey ſuchete, daß man denen Atheiſten und denen, welche von Wunderwercken aus der Urſach nichts halten, weil ſie wieder die Vernunfft lieffen, gleichwohl zeigete wie es alles möglich wäre, ſo weiß ich doch nicht, was vor ein Effect bey denen obig-erzehlten Erfindungen erfolgen werde, wenn man erſtlich noch ſo viele Schwierigkeiten darbey findet, welche andere bereits gezeiget, (*) und wenn auch ein Atheiſte oder ein anderer zum wenigſten hiſtorice in H. Schrifft gefunden, daß ſich die Sache gantz anders verhält?

§. 39.

Nechſt dieſem iſt zu mercken, daß etliche fines bey der Philoſophie gefunden werden, welche ſich in folgender metaphyſicaliſchen Ordnung zeigen. Gleich wie alles in der gantzen Welt zu GOttes **Ehre/ als dem allgemeinen und allerletzten Endzweck** (finis ultimus abſolute talis à parte DEI) **auf Seiten GOttes** erſchaffen iſt, auch der Menſch alles Dichten und Trachten dahin richten muß; ſo iſt ohne Zweiffel eben dieſer Endzweck auch bey der Philoſophie zu finden. Gleich wie aber ferner auf Sei-

(*) Sic HERBERTUS *Epiſcopus Herefordienſis*, conſcripſit *Animadverſiones nonnullas in librum, cui titulus, Theoria telluris.* Vid. *Acta Eruditorum Lipſ. Ao. 1686. p. 522.* add. CHR. FRID. PAULLINI, *Philoſophiſche Luſt-Stunden P. II. n. 1. & ſeqq.*

Seiten des Menſchen alle deſſen Sachen und Verrichtungen wiederum einen allgemeinen und allerletzten Endzweck haben, (finis ultimus abſolute talis à parte hominis) welcher iſt deſſen Glückſeeligkeit; ſo erkennet die Philoſophie denſelben gleichfals davor. Alles, was alſo der Menſch gutes beſitzt und vornimmt, daſſelbe trägt auch zu dieſem allgemeinen Endzweck etwas bey, daß alſo derſelbe nach denen unterſchiedenen Sachen des Menſchen, und nach denen unterſchiedenen Haupt-Verrichtungen gleichſam in gewiſſe Stückgen zertheilet iſt. Worauf es demnach bey jedweder Haupt-Sache oder Verrichtung zu letzt ankömmt, daſſelbe heiſt auch der letzte Endzweck, es iſt aber der finis ultimus reſpectiue talis, der nur in dieſer oder jener Sache oder Verrichtung der letzte iſt. Dieſer iſt nun bey der Philoſophie hauptſächlich die zeitliche Glückſeeligkeit. Denn ob gleich die Philoſophie einiger maſſen auch auf ſolche Dinge denckt, welche zur ewigen Glückſeeligkeit gehören, wie ſolches unten (*) mit mehrern ſoll gewieſen werden, wenn wir von dem Nutzen der Ethique handeln werden; ſo ſchickt ſich doch dieſelbe am allerbeſten vor die zeitliche Glückſeeligkeit, als zu welcher ſie gar einen ſchönen Weg zeigt; weßwegen man ſie

(*) Vid. §. 63. add. VINCENTIUS PLACCIUS *in Tr. de præcipuo fructu Philoſophiæ moralis.* Conf. celeberrimus BUDDEUS *in Elem. Phil. Practicæ. P. I. c. 6. §. 55. ſeqq.*

auch billig hauptſächlich darzu braucht, zumahl da wir, GOtt ſey Danck, die heilige Schrifft haben, welche den Weg zur ewigen Seeligkeit vollkommen weiſet. Nebſt dieſen allgemeinem Endzweck iſt auch noch ein beſonderer bey der Philoſophie zu finden, welchen die Gelehrten inſonderheit zu ſuchen pflegen. Dieſer beſteht darinnen, daß man mit dieſer Erkäntniß der Philoſophie wiederum andern ſucht zu dienen, welches denn hauptſächlich auf zweyerley Art geſchehen kan; **entweder** man bringt die gefaſten Lehren andern wieder bey, welches die Docenten thun; **oder** man ſucht die erlangte Erkäntniß durch würckliche Praxin in Affairen und Geſchäfften bey Hohen und Niedrigen an den Mann zu bringen. Der allerhöchſte Endzweck iſt alſo GOttes Ehre, unter derſelben ſteht unſere Glückſeeligkeit, und inſonderheit die zeitliche Wohlfahrt; nebſt dieſer dienen wir auch unſern Nechſten; dieſes iſt die Ordnung, und alſo müſſen auch dieſe fines geſucht und beurtheilet werden.

§. 40.

Daß dieſe Fines **allhie dem Menſchen auch in der** Philoſophie **vorgeſchrieben** ſind, läſt ſich folgender Geſtalt gar wohl beweiſen. Weñ wir die heilige Schrifft zu Rathe ziehen, ſo heiſt es: (*) **Alles was ihr thut / daß thut zu GOttes Ehre;** da iſt der allerletzte Endzweck auf Seiten GOttes ſattſam genung bewieſen. Neh-

(*) 1. Cor. X, 31.

Nehmen wir aber die Philoſophie vor uns, ſo raiſoniren wir auf folgende Art: GOttes Ehre beſteht kürtzlich darinnen, daß ich GOTT theoreticè und practicè erkenne. Es gehört aber hierzu erſtlich/ daß ich erkenne, daß ein GOtt ſey, daß er das vollkommneſte Weſen ſey, daß er allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig, allgütig ſey u. ſ. w. **Zum andern**/ daß ich auch einen GOtt fürchte, daß ich ihn über alles æſtimire, daß ich ihm alles Gutes zutraue und zuſchreibe, daß ich ihm deßwegen liebe, und dieſe Liebe ſowohl innerlich hege, als äuſſerlich durch Gebeth, Lob und Danck an den Tag lege, u. ſ. w. Sonderlich kömmt die Ehre GOttes darauf an, daß ich GOtt ſo liebe, daß ich ihm alles vertraue, alles Gutes zuſchreibe und ihn deßwegen innerlich und äuſſerlich dancke; denn darinn wird die Vollkommenheit GOttes am allernachdrücklichſten erkannt und bekannt. **Daß wir nun zu dieſer Ehre verpflichtet ſind**/ erkennen wir ſowohl aus der Natur und Eigenſchafften GOttes, als unſer ſelbſt. GOtt iſt das vollkommenſte, allmächtigſte und gütigſte Weſen; derohalben muß er billig geehret, gefürchtet und geliebet werden. Uns hat Er einen Verſtand gegeben, der dieſe Eigenſchafften, und unſere daher flieſſende Pflichten erkennen kan; ingleichen einen Willen (welches das vornehmſte iſt) der nicht kan ruhig ſeyn, wo er das höchſte Gut, nemlich GOtt nicht mit Ehrerbiethung und Vertrauen liebet. Alſo hat

uns GOTT durch dieſe Krafft der Seelen die Beförderung ſeiner Ehre, welche hauptſächlich durch die Liebe geſchicht, anbefohlen; und alſo weiß auch unſere Natur, daß wir GOtt lieben und ehren ſollen. Daß ferner die Philoſophie **auch die Glückſeeligkeit des Menſchen zum Endzweck habe/** kan daraus erkannt werden. GOtt hat dem Menſchen eine Natur gegeben, wodurch er nicht allein kan dasjenige erkennen, was zu dieſer zeitlichen und ewigen Glückſeeligkeit gehöret; ſondern eben der Wille des Menſchen hat eine Zuneigung zu denjenigen Dingen, welche zur zeitlichen, als ewigen Erhaltung dienen; die Seele ſelbſt iſt auch von GOtt dem HErrn alſo erſchaffen, daß ſie kan in Ewigkeit dauren; alſo hat uns GOtt abermahl dadurch gelehret, daß alles was wir vornehmen, und folglich auch die Philoſophie, ſoll zu unſer zeitlichen und ewigen Erhaltung oder Wohlfahrt angewendet werden. Daß aber der Philoſophie **ſonderlich die zeitliche Wohlfahrt/** als der Haupt-Endzweck zugeeignet wird, kommt daher, weil dieſelbe ſich hauptſächlich zu nichts anders ſchickt; alſo muß man ſie billig hierzu brauchen. Daß wir endlich auch **zu einen Neben-Endzweck geſezt/** daß wir entweder die wahre Philoſophie **andern wieder beybringen/ oder dieſelbe in** Affairen **und Verrichtungen der** Republique **ausüben ſollen/** flieſſet aus der Pflicht, welche wir unſern Nechſten ſchuldig ſind. Denn da wir uns

das-

dasjenige nicht alles leiſten können, was zumahl zu unſerer zeitlichen Erhaltung vonnöthen iſt, ſondern wir müſſen viel von andern Menſchen erwarten, ſo haben wir deswegen mit denenſelben eine Geſellſchafft gemacht. Da kan nun einer wider nicht alles thun, wo ers nicht überhin machen will; alſo iſt es heilſam und nothwendig geweſen, daß man die zu Erhaltung der Geſellſchafft nöthig befundene Verrichtungen hat eingetheilet. Der Schuſter bemühet ſich alſo mir in ſeinen vorgeſetzten Verrichtungen zu dienen; desgleichen thut der Becker und andere mehr auch. Einige ſuchen nun die Gelehrſamkeit vor andern zu erlernen, um dadurch entweder in Praxi der Geſellſchafft Ruhe, Gerechtigkeit und Aufnehmen befördern zu helffen; oder zum wenigſten die hierzu dienlichen Lehren andern wieder beyzubringen. Wer ſich nun in der Republique zu dieſer Sache verſteht, der muß auch dieſen zwiefachen und beſondern Endzweck oder einen von demſelben ſuchen und ſich angelegen ſeyn laſſen. Auf ſolche Weiſe haben alle dieſe Fines ihre Connexion.

§. 41.

Es fragt ſich aber, ob die Philoſophie **auch geſchickt ſey/ dieſe** Fines **oder Endzwecke zu erhalten?** Hierauf dient zur Antwort: **Daß die** Philoſophie **könne** docirer **werden/** läugnet wohl keine lebendige Seele, weil die Experienz ein hinlänglicher Zeuge iſt. **Daß ſie aber auch könne zu** Affairen **gebraucht werden/**

 erwei-

erweiſet z. E. die Staats-Klugheit/ nach welcher die wichtigſten Geſchäffte bey Hofe eingerichtet werden; Daß ich jetzo nichts gedencke, wie eben dieſelbige in jedwedem Stande der Republique ihren Ingreſs finde; Durch das **Natur- und Völcker-Recht** müſſen die Controuerſien in Kriege und Friede unter denen Potentaten und Nationen ausgemacht werden; denn hierzu läſt ſich kein ander Jus brauchen. Wenn ich alſo nur dieſe beyde Stücke betrachte, ſo werde ich mit Raiſon nicht zweifeln können, daß die Philoſophie allerdings zu Affairen einer Republique könne gebraucht werden. Eben dieſes, mit Zuziehung derer andern nützlichen Philoſophiſchen Wiſſenſchafften wird mich gar leicht überführen, **daß die Philoſophie zur zeitlichen Wohlfahrt ſehr geſchickt ſey;** wie auch unten mit mehrern bey dem Nutzen der Philoſophie wird gezeiget werden. Iſt ſie hierzu geſchickt, ſo kan ich auch ſagen, daß ſie geſchickt etwas **überhaupt zur Glückſeligkeit derer Menſchen beyzutragen.** Kan ſie dieſes zuwegen bringen, ſo wird durch ſie auch die **Ehre GOttes** können befördert werden.

§. 42.

Dieſes alles habe ich zu dem Ende angeführet, damit die Natur und Beſchaffenheit der Philoſophie möchte deſto deutlicher werden. Nun iſt noch übrig, daß wir dieſelbige eintheilen, damit wir endlich zu unſer Morale, als ein Stück der Philoſophie kommen. Die Diuiſiones werden

den ſonſt auf unterſchiedene Art eingerichtet; doch hat man befunden, daß in denen Wiſſenſchafften diejenige die Deutlichſte und Richtigſte ſind, welche von dem unterſchiedenen Obiecto, oder von denen unterſchiedenen Dingen, womit eine Diſciplin umgehet, gemacht werden. Wer demnach die Eintheilung der Philoſophie hiernach einrichten will, der wird befinden, daß ſich die geſamte Philoſophie hauptſächlich in 3. Theile zergliedern laſſe; nemlich in Philoſophiam Præparatoriam, Theoreticam und Practicam. Die **erſte** beſſert das menſchliche Gemüth, und zwar entweder **am Verſtande**/ ſo nennt mans die Logique; oder **an dem Willen**/ ſo heiſts die Ethique. Die **andere** betrachtet alles was in rerum natura iſt, und alſo **erſtlich** die Geſchöpfe, welches der Phyſique zukömmt; **Darnach** den Schöpffer ſelbſt, wodurch die Theologia naturalis entſteht. Die **dritte** geht um mit denen Pflichten und Verrichtungen derer Menſchen, welche ſie theils nach dem Jure Naturæ; theils nach der Prudentia dirigirt. (*)

§. 43.

Dieſes ſind gleichſam die weſendlichen Stücke der Philoſophie, Was aber noch mehr vor Diſciplinen gefunden werden, dieſelben laſſen ſich entweder leicht zu dieſen jetzt-erzehlten

(*) De aliis Philoſophiæ diuiſionibus vid. *Obſervationes noſtræ in celeberr.* BUDDEI *Elementa Phil. Inſtrum. c. 1. de Philoſ. generatim.* §. 8.

Theilen ziehen, oder gehören gar nicht zur Philoſophie. Alſo kan zur Logique im weitläufftigen Verſtande gezogen werden, die Critique, Oratorie und Poeſie. Denn wenn die Logique im weitläufftigen Verſtande genommen wird, ſo begreifft ſie auch in ſich die Hermeneutique, worzu die Critique und Sprachen/ nebſt darzu dienlichen Subſidiis gehören; ingleichen die ſo genannte Methodologie; deren Töchter die Oratorie und Poeſie ſind. Jene trägt die Warheit in ungebundenen, und darbey weitläufftigen, wie auch zierlichen Rede vor; dieſe aber bringt die Warheit durch eine gebundene Rede zu Marckte. Die Metaphyſique beſteht entweder in einen ordentlichen Begriffe derer Kunſt-Wörter, welche man hin und wieder braucht, eine Sache kürtzer und diſtincter vorzulegen; auf ſolche Weiſe wird ſie auch zur Logique gerechnet; oder ſie handelt von GOTT und Göttlichen Eigenſchafften, ſo heiſt ſie ſonſt auch Theologia naturalis, und iſt alſo bereits da geweſen. Die Matheſis wird füglich zur Phyſique, ſo fern dieſe im weitläufftigen Verſtande genommen wird, gerechnet; denn dieſe handelt von denen natürlichen Dingen, und deren Eigenſchafften, die Matheſis aber handelt inſonderheit von der quantitate rerum, und was daher nützliches kan hergeleitet werden. Zur Matheſi gehören wieder viele ſpecial Diſciplinen, als die Arithmetica, Geometrie, Architectur, Chronologie, Geographie u. ſ. w. Wolte man

noch weiter gehen, ſo konte man zur Phyſica billig die Medicin rechnen; denn dieſe, wenn ſie gründlich und rechter Art ſeyn ſoll, muß aus jener gezogen werden; wie denn Blancard (*) die Medicin ausdrücklich ein groſſes Stück der Philoſophie nennet / wodurch er ohne Zweiffel auf Philoſophiam naturalem oder Phyſicam zielet. Auf eben dieſe Art kan auch zum Jure Naturæ und Prudentia Politica die gantze Jurisprudentia ciuilis gezogen werden, weil dieſe, wenn ſie auch gründlich und rechter Art ſeyn ſoll, gleichfals aus denen beyden angeführten Stücken der Philoſophie muß deriuirt, und endlich dahin wieder reſoluirt werden. Denn, ſo viel ich im Jure erkannt, trifft man wohl niemahls einen geſcheuten und nützlichen Legem ciuilem an, der nicht ſein Fundament entweder im Jure Naturæ oder Prudentia Politica finde. Die Hiſtoria iſt inzwiſchen nicht deswegen zuletzt behalten worden, als wenn ich ſie vor die letzte und geringſte Diſciplin hielte, ſondern ich habe ſie nur abſonderlich anmercken wollen, weil ſie mit allen Diſciplinen eine Verwandſchafft hat. Sie iſt das Archiv zu allen Künſten und Wiſſenſchafften, und giebt auch allen ein beſonder Licht und Leben; daß ich alſo dieſelbe billig vor die nützlichſte Bemühung halte. Zu dieſer gehört nun die Genealogie, Heraldique, das ſtudium Antiquitatum, Numiſmatum und dergleichen mehr.

§. 44.

(*) Vid. Dedicatio eius *Academiæ Carteſianæ* præfixa.

§. 44.

Daß ich inzwiſchen bey dieſer Ordnung die Ethique der Philoſophiæ Practica zu entziehen ſcheine / und ſie zur Philoſophia Præparatoria rechne / möchte manchen wohl bedencklich vorkommen; deswegen will ich allhier von dieſer Sache noch etwas gedencken. Wenn ich die Hiſtorie der Ethique ein wenig durchgehe, (*) ſo befinde ich daß die alten Philoſophi, zum Exempel die Platonici und Stoici, die gantze Philoſophiam Practicam Ethicam genennet haben. (**) Nach der Zeit iſt dieſelbe in zwey Theile, nemlich in die ſo genannte Ethique und Politique getheilt worden. (***) Jene handelte de Moribus, woher denn auch ihr Nahme haupt-

(*) Eius generis hiſtoriam conſcripſerunt inter alios VINCENTIUS PLACCIUS, Prof. Hamburgenſis *in Commentar. in Verulamii Librum VII. de dignitate & augmentis ſcientiarum p. 19. ſeqq.* REICHIUS *in ſuccincta Introductione ad Partem primam Philoſophiæ moralis* JO. FRID. BUDDEI, *Diſſ. I. qua uniuerſa Ethices Hiſtoria à mundi incunabulis per omnes Philoſophorum ſectas & ætates usque ad noſtra tempora exhibetur*, GOTTLIEB STOLLIUS, *in der Hiſtorie der Heydniſchen Morale.*

(**) Vid. DIOGENES LAERTIUS, *in vita Zenonis & Epicuri*, add. SENECA *Epiſt. 89.*

(***) Vid. Magn. Dn. D. IO. IAC. MÜLLERUS, Patronus noſter anni honore proſequendus, *in Inſtit. Ethic. Propædeum §. 5. & ſeqq.*

hauptſächlich entſtanden; und dieſe von der Republique, welche dieſer auch den Nahmen gegeben. Beyde aber handelten meiſtentheils die Quæſtiones Juris naturalis ab, wie aus der genauen Betrachtung der Sache ſelbſt ſolches leicht erhellen wird. Als nun das Jus Naturæ abſonderlich iſt aufgeſucht und der Philoſophiæ Practicæ, wie es die Sache erfordert, einverleibet worden, ſo ſind gedachte beyde Diſciplinen meiſtentheils in das Jus Naturæ gebracht worden, wie man aus der Collation gedachter Diſciplinen, und des Hn. von Puffendorffs Tractätgen, de officio hominis & ciuis, in welchem das Jus Naturæ abgehandelt wird, leicht erkennen wird. Uber dieſes fand man aber noch **Regeln der Klugheit**/ oder die ſo genannten Maximen, welche nicht zur Theologie, nicht zur Jurisprudenz, ſo ferne ſie aus dem Corpore iuris hergeleitet wird, noch vielweniger zur Medicin gehöreten; alſo wurden ſie billig der Philoſophiæ Practicæ überlaſſen, als zu deren Obiecto ſie allerdings gehöreten. Bey dieſer Gelegenheit entſtund eine neue Politique, welche man Prudentiam überhaupt, oder Prudentiam ſtatuum nennet. Dieſe iſt nun durch Boxhornium, (*) Conringium, (**) Hertium (***) und unſern Hn.

(*) *In inſtitutionibus Politicis.*

(**) *In Exercitationibus & Diſputationibus ſuis variis itemque Notis ad Machiauelli Principem.*

(***) *In Element. Prudentiæ ciuil. P. II.*

Hn. D. Buddeum, (*) wie auch andere ziemlich zum Stande gebracht worden. Uber dieſe fand man noch nöthig auch zu weiſen, wie der Wille möchte nach der Philoſophie gebeſſert und zur Ausübung der Geſetze und Klugheits-Regeln zubereitet werden. Die Frantzoſen handelten hin und wieder ohne ſyſtematiſche Ordnung hiervon. Geulinx aber und andere ſuchten dieſe Dinge in ein Syſtema zu bringen, und eine abſonderliche Diſciplin daraus zu machen, welche ſie aber auch Ethique benamſeten, und zur Philoſophia Practica rechneten. Als ich nun dieſer Spur nachgieng, fand ich, daß das Inſtitutum nützlich und nöthig; allein daß es auch müſte vermehret und diſtincter gemacht werden, weil zeither noch eine ziemliche Confuſion zwiſchen dieſer und dem Juræ Naturæ unterhalten worden. Da ich ſie nun, meinen unvorgreiflichen Gedancken nach, auf dergleichen Fuß ſetzete, befand ich die ſchönſte Verwandſchafft mit der Logique; weßwegen ich endlich beyde unter einen Titel brachte. Denn gleich wie ſich die Logique verhält gegen den Verſtand; ſo verhält ſich die Ethique gegen den Willen; jene verbeſſert und præparirt den Verſtand, damit er nachgehends in der Erkäntniß, der Philoſophiæ Theoreticæ und Practicæ könne zu rechte kommen; dieſe aber verbeſſert und præparirt den Willen; damit er einiger maſſen fähig werde

(*) *In Elem. Phil. Pract. P. III.*

de dasjenige auszuüben, was das Jus Naturæ und Prudentia vorſchreiben.

§. 45.

Daß die Ethique mit dem Juræ Naturæ noch öffters auch von denen Neuern vermiſcht wird, kömmt meines Erachtens, nebſt andern Urſachen, auch daher, daß die Verbeſſerung des Willens, gleich wie ſonſt auch die Verbeſſerung des Verſtandes, ein Stückgen iſt von denen Pflichten gegen uns ſelbſt. Denn wenn wir in dem Jure Naturæ die Pflichten gegen uns ſelbſt erzehlen, ſo wird gezeigt, wie wir alles thun müſſen, was zu Erhaltung des Leibes dienlich iſt; hauptſächlich aber was zur Erhaltung der Seelen kan gebraucht werden. Da heiſt es, der Verſtand müſſe mit nöthiger Erkäntniß inſtruirt werden; und der Wille müſſe ſich der Tugend befleißigen. Wenn man denn befindet, daß der Verſtand zu ſeiner Arbeit, und der Wille zu ſeiner Praxi nicht geſchickt iſt; ſo ſchlieſt das Jus Naturæ weiter. Ergo müſſen beyde Kräffte der Seelen gehörig verbeſſert und zubereitet werden. Wenn man aber fragt auf was Art und Weiſe dieſe Beſſerung könne vorgenommen werden? und wenn man auch beydes in abſonderlichen Diſciplinen abhandelt, wie es die Weitläufftigkeit der Sache allerdings erfordert, ſo entſteht aus der Beſſerung des Verſtandes die Logique; und aus der Beſſerung des Willens die ſo genannte Ethique oder Morale; beyde aber kan man füglich und

bil-

billig unter dem Nahmen der Philoſophiæ præparatoriæ zu einer abſonderlichen Claſſe bringen, wie es bey der Eintheilung geſchehen iſt; zumahl, da man in der würcklichen Beſſerung beyder Kräffte der Seelen wird befinden, daß auch die äuſſerliche Umſtände zugleich beobachtet, und der Wille durch die Regeln der Klugheit dirigirt werden; daß alſo dieſe Præparationes ſowohl nach denen præceptis Juris Naturæ, als Prudentiæ müſſen eingerichtet werden; wie ſolches gegenwärtiger Tractat ſattſam zeigen wird.

§. 46.

Nach der Eintheilung der Philoſophie wird nöthig ſeyn etwas weniges **von dem rechten Nutzen** derſelben zu gedencken; weil doch ſo viele gefunden werden, welche ihr gar keinen, oder gar einen geringen zuſtehen wollen. Es haben zwar dieſe Materie ſehr viele unterſucht, und in Schrifften davon gehandelt, (*) von welchen ich jetzo mein Urtheil nicht fällen will. Ich ſelbſt werde auch nechſtens bey einer gewiſſen Gelegenheit eine Diſſertationem præliminarem hiervon ſchreiben. Damit aber die Zweifel

(*) Vid. ROBERTUS BARONIUS *in Philoſophia Theologiæ ancillante.* PHILIPPUS MELANCHTON in Orat. de *Philoſophia Studioſo Theologiæ neceſſaria.* DANIEL ZANGERUS *de Utilitatibus Artium Philoſophicarum.* BALTHASAR MEISNERUS *in Phil. Sobria P. I. Quæſt. Gen.* & alii.

ſel, welche unterſchiedliche hierbey hegen, einigermaſſen möchten beantwortet werden, ſo will ich die Gedancken kürtzlich an den Tag legen, welche ich in angezogener Diſſertation werde weitläufftiger ausführen. Ich glaube, man könne den Nutzen der Philoſophie gar wohl in einen allgemeinen und beſondern eintheilen. Jener iſt derjenige, welcher ſich bey der geſamten Philoſophie befindet; Dieſer aber wird bey einer jeden Diſciplin abſonderlich angetroffen. Was den erſten betrifft, ſo beſteht er hauptſächlich in folgenden Puncten: 1. Hilfft die Philoſophie **die wahre Gelehrſamkeit ergäntzen/ daß ſie nicht zerſtümmlet iſt**, wie dergleichen ordentlichen bey ſolchen Leuten angetroffen wird, welche die Theologie, die Jurisprudenz oder Medicin allein gelernet haben. Es hat die Philoſophie mit der erſten ſowohl, als ſonderlich denen beyden letztern Wiſſenſchafften gar eine nahe Verwandſchafft, dergeſtalt, daß öfftere Caſus vorkommen, allwo die Philoſophie muß ſupponirt werden. Hat man dieſe nun nicht gelernet, ſo kan man entweder in der Sache nicht vorkommen; oder man iudiciret und verfähret in derſelben dergeſtalt, daß man ſich bey der geſcheuten Welt nachdrücklich proſtituiret. Es ſolte nun zwar einer, der die Sache unpartheyiſch betrachtet, an dieſer Warheit in regard der Jurisprudenz und Medicin nicht leicht zweiffeln, weil doch jene ihr Fundament hauptſächlich nirgends als in dem Jure Naturæ und

Gentium, wie auch in der Prudentia Politica; dieſe aber in der Phyſique findet; allein bey der Theologie möchten viele dencken; Iſt die Heil. Schrifft nicht vollkommen? Kan denn ein Chriſt ſein Chriſtenthum nicht aus dieſen Principio alleine nehmen? Solte alſo ein Studioſus Theologiæ nicht genung daran haben, daß er die Heil. Schrifft verſtehen und vortragen lernet? Hierauf dienet aber zur Antwort: Die heilige Schrifft iſt und bleibet vollkommen, und zeiget uns alles was zur ewigen Seeligkeit zu wiſſen nöthig iſt. Es kan alſo auch ein Chriſt ſein Chriſtenthum allerdings lediglich aus heiliger Schrifft lernen; allein ein Studioſus Theologiæ will nicht allein ein Chriſt vor ſich werden, ſondern er will auch ſeinen Nechſten hierinnen rechtſchaffen dienen. In dieſem Amte aber wird er Leute finden, welche Naturaliſten ſind, und die Heil. Schrifft nicht annehmen, ja dieſelbe durch ihre Principia ſuchen über den Hauffen zu werffen. Entweder er läſt nun die Leute ohne Beſſerung gehen, ſo weiß ich nicht, ob er ſeinem Amte recht vorſtehet; oder er will es mit ihnen annehmen, ſo weiß ich nicht was er mit ihnen anfangen will, wenn er auf ihre Dubia antworten ſoll; welches auch bey denen Atheis zu mercken. Andere aber haben bloſſe Dubia in denen Sachen, welche aus der Philoſophie können erkannt werden; alſo wird ein ſolcher Menſch noch einmahl ſo geſchickt ſeyn in ſeinem Amte, wo er die Natur verſteht. Es

wird demnach die Philoſophie nicht darzu recommendirt, daß ein Chriſt daraus das ewige Leben ſoll erkennen lernen; ſondern es wird dieſelbe als ein nöthiges Stück bey einen Theologo erfordert, damit er allen vorkommenden Fällen recht begegnen könne: Daß ich jetzo nichts gedencke von der Hermeneutica, welche ein Theologus zu Erklährung Heil. Schrifft ſo nöthig braucht, und deren meiſte Fundamenta aus der Philoſophie genommen werden müſſen. Daß ich auch weiter nichts gedencke von der ſo nöthigen Erkäntniß der Natur und Gnade, von welchen bald etwas ſoll gedacht werden. In welchen Stücken insgeſamt uns die Philoſophie gute Subſidia ertheilet.

§. 47.

Ferner hat die Philoſophie (2) den Nutzen, **daß man überhaupt dasjenige vornemlich erkennen lernet / was zur zeitlichen Wohlfahrt dienlich iſt.** Es iſt bereits oben gedacht worden, daß die Theologie oder vielmehr die heilige Schrifft auch hiervon einigermaſſen handele; allein weil ſie zu dem Ende nicht geſchrieben, ſo handelt ſie dergleichen Erkäntniß nicht ſo weitläufftig ab, indem ſie ſupponirt, daß man dieſe Erkäntniß aus der wahren Philoſophie hohlen könne; ſonſt aber bleibt die heilige Schrift vollkommen in derjenigen Erkäntniß, welche zum ewigen Leben führet. Dieſer Nutzen iſt, dencke ich, wichtig genung; wenn man nur bedenckt, daß bey dem Mangel der

warhafftigen zeitlichen Wohlfahrt, auch öffters durch die Deſperation die ewige verlohren geht. Daß ich alſo nichts ſage von der Obligation, welche wir bey der zeitlichen Wohlfahrt finden, und nach welcher wir nicht dörffen verſäumen, was uns zu derſelben beförderlich ſeyn kan. Daß aber die Philoſophie fähig ſey, den Weg wenigſtens zur zeitlichen Wohlfahrt zu weiſen, das wird am allerbeſten erkannt werden aus denen beſondern Nutzen, welche bey denen Diſciplinen ſollen angeführet werden.

§. 48.

Endlich iſt die Philoſophie (3) ſehr nützlich **in Erkäntniß der Natur und Gnade / und deren Unterſcheide.** Wem das wahre Chriſtenthum und deſſen Ausübung ein rechter Ernſt iſt, der wird befinden, daß groſſe Hinderniſſe des Chriſtenthums, nachdrückliche Sicherheit, Heucheley und der höchſtſchädliche geiſtliche Hochmuth, hauptſächlich aus der Unwiſſenheit der Natur und Gnade, und deren Unterſcheids, entſtehen. Nun haben zwar zeithero gar groſſe Leute von dieſer Materie gehandelt; (*) allein jederman, dem die Sache recht bekannt iſt, wird geſtehen müſſen, daß dieſe Anleitun-

(*) Inter hos præſertim notandi ſunt B. SPENERUS in Tr. von Natur und Gnade / IO. PAULUS ANTONIUS in *Tr. de Natura & Gratia* & celeberr. noſter BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Moralis P. 1. c. 1.* qui inter omnes optime hanc propoſuit doctrinam.

tungen nicht vollkommen hinlänglich ſind. Man wird alſo dieſes ſonderlich befinden, daß dieſer Haupt-Punct nicht beſſer und vollkommener könne eingeſehn werden, als wenn die Philoſophie und Heil. Schrifft rechtmäßiger Weiſe coniungirt werden. Denn hieraus kan ich nicht allein erkennen, wie weit die Philoſophie in der Erkäntniß geht; ſondern ich kan zumahl die natürlichen Würckungen mercken lernen, welche gar zu offt unter der Geſtalt, derer geiſtlichen Würckungen uns und andere betrügen, daß ſie vor Gnade und wahre Chriſtliche Tugenden angeſehen werden, da ſie doch nichts als Natur und Schein-Tugenden ſind. (*) Ein einig Exempel will ich Kürtze halber beyfügen. Viele, wenn ſie an Weyhnachten oder Pfingſten gedencken, empfinden ein heimlich Vergnugen bey ſich. Nun will ich nicht gar in Abrede ſeyn, daß dergleichen Bewegungen allerdings in einer glaubigen Seele geiſtlich ſeyn können, wenn ſie nemlich betrachten, wie auf dieſen heiligen Tagen, die herrlichſten Troſt-Sprüche erklähret werden, u. ſ. w. Daß ſie aber vielmahl natürlich ſeyn, und etwa aus einer ſo genannten aſſociatione idearum oder imaginum entſpringen, iſt wohl durch die Experienz ſattſam bekräfftiget worden. Nemlich, es kan ſich leicht

(*) Conf. Mr. ESPRIT dans Traité de la Fauſſeté des Vertus humaines, qui Tractatus primùm Gallico idiomate Pariſiis deinde Germanico Lipſiæ editus eſt.

die Sache alſo verhalten, daß nebſt der Idee dieſer Feſte, eine Idee von dieſer oder jener Commodite, worüber wir eine Ergetzung gehabt, ſich zugleich mit eingeſchlichen. Nun iſt es in der Natur alſo beſchaffen, daß wenn gleich in ſolchen Fällen nicht inſonderheit die angenehme Idee wieder vorkömmt, ſo wird doch bey Erinnerung der andern Idee, eben die angenehme Bewegung in uns wieder geſpürt; und dieſe nimmt man öffters vor eine geiſtliche Würckung an. Geſchicht nun ſolches und dergleichen mehr, ſo kan ein Gottloſer ſicher werden, und meynen, er brauche auf keine Bekehrung zu dencken, weil der Heil. Geiſt gleichſam leibhafftig ſchon in ihme wohne, in dem er ſich durch ſolche beſonderen Bewegungen mercken laſſe. Ein frommer, aber darbey hierinnen nicht ſattſam vorſichtiger Chriſt, kan leicht in dem geiſtlichen Hochmuth fallen, in dem er denckt, der Heil. Geiſt würdige ihm vor andern gar beſonderer Würckungen. Und was dergleichen ſchlimme Folgereyen mehr ſind.

§. 49.

Dieſes war ohngefehr der allgemeine Nutzen. Wenn ich nun den beſondern erzehlen will, ſo finde ich bey der Logique, die ſchönſte Gelegenheit **den Verſtand aufzuräumen/ und ihn zu allerhand Warheiten geſchickt zu machen.** Es erſtreckt ſich dieſer Nutzen auf alle Geſchäffte, wo man einen geſcheuten und gebeſſerten Verſtand vonnöthen hat. Wenn

die Regeln der wahren Logique recht aufge-ſucht werden, die aber in nichts anders beſtehn, als in Cautelen, wie man den Verſtand behut-ſam brauchen ſoll, und in denen Schlüſſeln, welche man bey jedweder Warheit appliciren kan; ſo haben dieſelben einen Nutzen bey Kö-nigen, Fürſten und Herren, als welche die rechte Warheit am nöthigſten zu erkennen haben; bey gelehrten und ungelehrten, und was vor Stände in der Welt können gefunden werden, welche einer geſunden Vernunfft vonnöthen haben. Der alten Logique laſſe ich hiermit gern ihr verdientes Lob, weil ich nichts Gu-tes verwerffen will, wenn es auch noch ſo alt wäre; allein ob ſie auf den rechten Endzweck, nemlich auf die rechten Wege zu der Wahrheit in allen Dingen ſehe, laſſe ich einen andern be-urtheilen. Daß die Neuern hierauf mit meh-rern Fleiß geſehen, kan kein unpartheyiſcher läugnen. Daß aber auch noch etwas zurücke, wodurch der rechte Endzweck der Logique deſto leichter und vollkommener kan geſucht und ge-funden werden, wird die Zeit am beſten lehren.

§. 50.

Nehme ich nebſt dieſer die Ethique vor, ſo hat dieſelbe gar groſſen Nutzen, welcher in fol-genden ſollen berühret werden. Die Phyſique dient 1. zur Erkäntniß Gottes, deßen Allmacht und Wundervollen Verſorgung, 2. zur Erhal-tung menſchlicher Geſundheit, 3. zu unter-ſchiedlichen Erfindungen, welche der Republi-

que und dem Hausweſen nützlich ſind; und endlich dient ſie 4. hauptſächlich darzu, daß ich daraus das Jus Naturæ erkeñe, und mit allen denen Dingen, welche in der Phyſique vorkomen, rechtmäßig umgehen lerne. Die Theologia Naturalis, welche etliche auch die Metaphyſique nennen, hat ſonderlich den Nutzen, daß man daraus wahrnimmt, wie weit es die Philoſophie in der Erkäntniß GOttes und ſeinen Eigenſchafften bringen könne. Ingleichen daß man vermittels derſelben Leuten dienen, begegnen und zur heiligen Schrifft führen kan, welche dieſe ſonſt nicht annehmen wollen. Endlich lernen wir auch daher die Pflichten gegen Gott dem HErrn erkennen. Denn in der Philoſophie iſt die Sache nun ſo beſchaffen, daß GOtt uns zwar vieles vorgeſchrieben, ſolches aber nicht mit Worten kund gethan, ſondern ſeinen Willen durch die Natur und Eigenſchafften der Sache ſelbſt an den Tag gelegt; daher wir denn die gantze Philoſophiam Practicam aus der Phyſique und Theologia Naturali herleiten müſſen. Das Jus Naturæ und Gentium hat ferner gar einen weitläufftigen Nutzen: **Erſtlich** zeigt es uns viele Pflichten, welche alle Menſchen inſonderheit thun müßen, und welche ſonderlich zur Erhaltung unſer und der Republique nöthig ſind. Ferner dient das Jus Gentium darzu, daß die Nationen in der gantzen Welt eine General-Richtſchnur haben, wornach ſie ihre Verrichtungen einrichten müßen;

wie

wie denn auch faſt lediglich hieraus die Controverſien in Krieg und Friede unter denen Nationen müßen gehoben werden; denn daß Chriſtliche Völcker auch nach der Heil. Schrifft ſich richten und in denen Controverſien ſich ſo auffühꝛen müßen, daß ſie derſelben nicht zuwider handeln, ſolte billig eine vollkommen ausgemachte Sache heiſſen, und in beſtändiger Ausübung erhalten werden; wie wenig aber wohl der Aller-Chriſtlichſte Potentat hierauf befliſſen iſt, zeigt leider! die tägliche Erfahrung. **Endlich** hat das Jus Naturæ inſonderheit auch dieſen Nutzen, daß das Jus Ciuile meiſtentheils ſein Fundament darinn findet, daraus muß bewieſen und beurtheilt werden. Die Prudentia Politica hat eben ſo einen weitläufftigen Nutzen, maſſen ſie gleichfals von allen Menſchen inſonderheit, in allen Ständen, in allen wichtigen Verrichtungen; und auch von allen Völckern gebraucht wird. Sonderlich iſt es eine unentbehrliche Sache in der Republique bey Potentaten; daher denn dero meiſte Erkäntniß und Praxis nebſt dem Chriſtenthum hierinnen beſteht. Ich könte hiervon noch ſpeciellere Dinge anführen, weil ich aber bereits anderswo (*) dieſelbigen erzehlet, will ich mich hier nicht länger aufhalten.

§. 51.

Es fragt ſich aber wohl zu guter letzt, worzu ein ſolcher weitläufftiger Diſcours von

(*) Vid. *Introductio noſtra in Prudentiam. c. 3.*

der Philoſophie diene? An ſtatt der Antwort will ich alſo die vornehmſten Uſus, welche aus dieſen Diſcours flieſſen, kürtzlich erzehlen. Es dient alſo erſtlich die Definition darzu, daß man vermittels derſelben, einen rechten Concept von der Philoſophie bekomme. Hieran liegt nun ſehr viel. Wie der Concept iſt, ſo folgen die Urtheile von der Sache, und ſo tractiren wir auch dieſelbe. Haben unſere Vorgänger die Philoſophie ſich concipirt, als eine Wiſſenſchafft derer Terminorum, und anderer ſubtilen Warheiten, welche mehr zum diſputiren auf Schulen, als zu weltlichen Geſchäfften können gebraucht werden, ſo ſind nachgehends auch die Urtheile darnach eingerichtet worden. Da waren es bey vielen Pedanterien, die ein honettes und auf künfftige reelle Geſchäffte zielendes Gemüth kaum über den Rücken anſah. Da hieſſen es Grillen und Grillenfängerey. Die Philoſophi ſelbſt aber trugen den Nahmen unnützer Pedanten und Grillenfänger davon, vor welchen man ſich bey Hofe und andern Gelegenheiten, welche was wichtigers als ſolche Dinge erforderten, und bey welchen man dieſe künſtliche Terminos nicht brauchte, gewaltig hütete, damit ſie keine Confuſion erwecken, oder andere gute Dinge verhindern möchten. Man that zwar hierinnen einigermaſſen der Sachen zu viel; Allein in gewiſſen Stücken war es auch wahr, denn man weiß, wie viel nützliche Dinge zu erkennen ſind, zu welchen man nicht oder

doch

doch ſchwerlich gelangen würde, wo man ſolchen an ſich ſchwehren, weitläufftigen und doch öffters unnützen Dingen lange inhæriren wolte. Z. E. Man diſputirte ſehr weitläufftig, ob Logica eine Scientia oder Ars, oder beydes zugleich ſey, welches letztere einmahl ein gewiſſer Docens nach pro und contra geführten Controverſien, letzlich mit groſſen Schwühren und wo mir recht iſt, gar Flüchen defendirt hat. Ingleichen diſputirte man gräulich lange von dem numero prædicabilium und prædicamentorum; ingleichen von denen Fragen, ob die Uniuerſalia würcklich in rerum natura wären, oder ob es nur bloſſe Worte hieſſen? Wovon bey denen Scholaſticis die Reales und Nominales beſondere Nahmen bekommen. (*) Ob GOtt der HErr in die Prædicamenta könne gebracht werden und ſo weiter. Wenn nun dieſes alles noch ſo richtig ausgeführt würde, ſo traff doch das Iudicium des Welt-bekannten Engliſchen Cantzlers, Baconis Verulamii redlich ein, (**) welches er mit dieſen Worten beſchleuſt: Vbi ventum fuerit ad

(*) De his verba IOACHIMI CAMERARII in vita PHILIPPI MELANCHTHONIS p. 5. legi merentur: *Atque non ſolum*, inquit, *contentiones & Iurgia inter diſſentientes, ſed dimicationes etiam ac pugnæ commiſſæ fuerunt, interdum concertationibus non tantum pertinacibus verborum, ſed manuum quoque violentis.*

(**) Extat illud in *Lib. I. de augmento ſcientiarum p. m. 15. ſeqq.*

ad diſtinctiones, deciſionesque pro fœcundo vtero ad vitæ humanæ commoda, in portentoſas & latrantes quæſtiones deſinunt. Itaque minime mirum, ſi hoc genus doctrinæ, etiam apud vulgus hominum contemtui obnoxium fuerit, qui fere ſolent veritatem propter controuerſias circa eam motas adſpernari atque exiſtimare, eos errare omnes, qui nunquam inter ſe conueniant; cumque videant doctos homines inter ſe digladiari de rebus nullius momenti, facile illud Dionyſii Syracuſani arripiunt. Verba iſta ſunt ſenum otioſorum. Weil alſo dieſe lieben Alten meynten, daß die Philoſophie in ſolchen ſpitzigen Dingen beſtünde, ſo ſuchten ſie auch nichts mehr als ſolche ſpitzige Dinge, worüber ſich bißher ſo viele moquiret.

§. 52.

Da nun dieſe Iudicia und Actiones alle ſo ſchlimm waren, weil der Concept von der Philoſophie nichts nütze war, ſo können wir uns des Gegentheils mit groſſem Vortheil verſprechen. Nachdem wir die Definition erkläret, und nach allen Stücken bewieſen, daß ſie mit der Sache ſelbſt übereinkomme, ſo finden wir gleich einen gantz contrairen Concept, und alſo werden auch die Iudicia und Bemühungen bey der Philoſophie denen vorigen contrair, aber deſto nützlicher ſeyn. Weil wir alſo wiſſen, daß die Philoſophie eine zu unſerer zeitlichen Glückſeeligkeit ſo nöthige und nützliche Erkäntniß ſey; ſo heiſt ſie nun billig ein herrlichs Geſchencke GOttes/

tes/ der andere Theil der wahren Gelehrſamkeit/ den kein Menſch entbehren kan/ welcher ſeine Gelehrſamkeit nicht zerſtümmlet haben will. Von dieſer trifft alſo rechtſchaffen ein, was Cicero ſagt. (*) Daß ſie ſey vitæ dux, virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum u. ſ. w. Da dieſer Concept heutiges Tages bey rechtſchaffenen Leuten imprimirt worden, ſo folgen auch gantz nützliche und herrliche Bemühungen darauf. Man ſucht nemlich auf alle Weiſe unnütze Dinge zu vermeiden, hergegen was heilſames durch die Philoſophie zu erfinden. Hier ſucht einer die ſchädlichen Præiudicia mit Raiſon zu heben, wie unter andern, ſonderlich der weitberühmte Herr geheimde Rath Thomaſius in vielen Doctrinen gethan; dort ſucht man nützliche Regeln auf, wie man die Republique auf einen vergnügtern Fuß ſetzen könne. Dieſer erdenckt einen Vortheil im Bauweſen; Jener ſonſt was vortrefliches. Auf ſolche Weiſe, da die Philoſophie ihr rechtes Weſen, und alſo auch ihren rechten Glantz wieder erlanget hat, ſo philoſophiren Könige, Fürſten und Herrn ſo gerne, als priuat-Perſonen.

§. 53.

Zum andern/ nachdem wir inſonderheit geſehen, daß die Philoſophie eine warhaffte Erkäntniß ſeyn müſſe/ ſo bemühen wir uns auf alle Weiſe, die Irrthümer zu vermeiden, und die rechte Warheit zu erhalten. Denn die-

(*) *Lib. V. Tuſc. Quæſt.* add. SENECCA paſſim.

dieſe und nicht jene führen uns zu unſerm allgemeinen und beſondern Endzweck, nemlich ſowohl zur wahren Glückſeeligkeit, als ins beſondere zu dem Ziele, den ſich jemand apart zu ſuchen vorgeſetzt. Da wir ferner gehört, daß die Philoſophie eine gründliche Wiſſenſchafft/ und alſo in denen meiſten Lehren, zumahl in der Moral gewiß ſey/ ob ſie gleich auch viele Lehren, zumahl in der Phyſique nur wahrſcheinlich erkennet, ſo ſtellen wir uns gar gerne zu frieden, und nehmen mit einer Wahrſcheinligkeit vorlieb, wenn wir es in einigen Lehren nicht weiter bringen können. Hergegen wo wir eine rechte Gewißheit haben können, ſo laſſen wir nicht ehe nach, biß wir einen rechten Grund der Sache finden, indem die Gewißheit der Erkäntniß ſo gar nöthig iſt, wie wir bereits oben gezeiget. Weil auch endlich die Philoſophie alsdenn erſt rechter Art hieß, wenn ſie in einer lebendigen Erkäntniß beſtünd, ſo werden wir dadurch gewehnet, niemahls was zu erkennen, das wir bey Gelegenheit nicht ſolten ſuchen zu practiciren; hüten uns alſo vor der todten und vergeblichen Erkäntniß, welche ſonſt der einfältigſte Handwercks-Mann nicht bey ſich leidet. Wir finden hievon gar zu einen netten Locum bey dem Epicteto: (*) Ecce, ſpricht er, Faber, qui peritus artis eſt, non ob ambulat clamitans: audite me differentem de re fabrili; ſed tacitus domum & tabernam conducit, inſtruit & operibus oſten-

(*) Diſſ. III. c. 21.

oſtendit ſe peritum. Tale tu fac, ede, bibe, quod decet: matrimonium contrahe, liberos gigne, rempublicam gere, conuicium tolera; fer patrem, fratrem, vicinum iniquum, & talia nobis oſtende, vt vere te philoſophum cognoſcamus.

§. 54.

Weil wir ferner gelernet, womit die Philoſophie **eigentlich umgehet** / ſo erkennen wir auch daraus, was wir eigentlich in der Philoſophie zu betrachten und zu unterſuchen haben. Da finden wir natürliche und göttliche Dinge, unſere eigene Verrichtungen, die Beßerungen des Verſtandes und Willens. Dieſes alles müſſen wir in gehöriger Proportion, ſoviel wir nemlich brauchen, erkennen. Auf ſolche Weiſe lernen wir alles, was wir lernen ſollen, was unſer allgemeiner und beſonderer Endzweck erfodert; und alſo wird ein jeder in ſeinem Propos recht habil und geſchickt, daß er alsdenn GOtt und ſeinem Nechſten nachdrücklich dienen kan.

§. 55.

Endlich weil wir gefunden, **woraus die** Philoſophie **zu leiten ſey** / nemlich aus der Natur, Eigenſchafften und Zufällen derer Sachen ſelbſt; ſo haben wir nunmehro den Schlüſſel zu aller rechtſchaffenen Philoſophie. Wenn wir nemlich den Verſtand erſt einigermaſſen gebeſſert, daß wir mit der zuerkennenden Warheit umgehen können, ſo gehen wir gleich zur Sache ſelbſt, ſtellen dieſelbe vor unſere Sinnen und Gemüthe, und unterſuchen alles, was wir

zu unterſuchen vonnöthen haben. Dieſes heiſt recht philoſophirt. Alſo dürffen wir die Philoſophie nicht aus anderer Leute ihren Schrifften lernen, ſonſt gerathen wir leicht auf die præiudicia autoritatis; ſondern wir müſſen hauptſächlich die Sache ſelbſt vor uns nehmen, und denn anderer gelehrten Leute Gedancken nur zur Hülffe brauchen, wo wir etwa mit eigener Meditation nicht können fortkommen, oder wo uns nicht alles ſcheint beyzufallen, oder auch wo wir mit anderer Gelehrten Conſens gerne wollen geſtärcket werden, u. ſ. w. Zwar gehet dieſes im Anfange nicht eben gar zu glücklich von ſtatten, ſondern wir müſſen uns billig erſt durch viuam vocem eine Einleitung geben laſſen, damit wir alsdenn erſt recht philoſophiren können. Denn der menſchliche Verſtand iſt insgemein ſo beſchaffen, daß er viel leichter in der Erkäntniß fort kömmt, wenn er vorher nur ein wenig angeführt worden, ja es werden offt in denen Collegiis ſolche Vortheile in einer Stunde gezeigt, (wo man anders rechtſchaffen auf den Nutzen der Studirenden ſiehet) welche man wohl in langer Zeit ſelbſt nicht gefunden. Um deswillen darf man eine vorhergehende aufrichtige und gründliche Information nicht verachten. Dieſe giebt uns aber nur eine Anleitung und einen Entwurff von der Philoſophie, wollen wir denn ferner ſelbſt rechtſchaffene Philoſophi werden, ſo müſſen wir obangeführten und ſonſt keinen andern Schlüſſel brauchen,

chen, wenn wir der Sache gemäß verfahren wollen. Die zu letzt noch angeführte Endzwecke, ſowohl auf GOttes, als unſerer Seiten lehren uns den rechten Gebrauch der Philoſophie, welcher kurtz darinnen beſteht, daß wir alles zu GOttes Ehre, unſern und unſers Nechſten Nutzen anzuwenden trachten. Darauf müſſen wir nun nachdrücklich ſehen, damit ja nichts entweder vergeblich, oder doch unrecht angewendet werde.

§. 56.

Die beygefügte Diuiſion der Philoſophie gibt uns nicht allein zu erkennen, was eigentlich vor Diſciplinen zur Philoſophie zu rechnen ſind, und welche hingegen wegfallen; ſondern ſie zeigt auch, was zu einer jeden Diſciplin gehöre, und wie ſie alle zuſammen hängen, auch wiederum untereinander zu unterſcheiden ſind. Hierdurch vermeiden wir alle Confuſion, und lernen zugleich einer jeden Diſciplin das gehörige Pretium und die gehörige Arbeit geben, welches uns bald bey der Ethique wird zu ſtatten kommen. Und dieſes war der vornehmſte Nutzen, welchen wir aus der Definition und Diuiſion der Philoſophie ziehen konten. Die angeführte Vſus der Philoſophie lehren uns, daß dieſelbe allerdings ſehr nöthig ſey, daß wir unſere Arbeit in Collegiis, Büchern und Meditationibus nicht vergeblich anwenden; Ferner, daß wir uns nicht weiter mit unrichtigen und der wahren Philoſophie ſo nachtheiligen Iudiciis vergehen,

hen, und uns an GOtt, als dem wahren Uhrheber verſündigen, oder diejenigen durchhecheln ſollen, welche dieſe natürliche Erkäntniß in gehörigen Schrancken zu deſto beſſerer Beförderung der zeitlichen Wohlfart weiter und gründlicher aufſuchen.

Die dritte Abhandlung.

Von der Morale überhaupt.

§. 57.

WAs nun endlich die Morale inſonderheit betrifft, ſo ſiehet ein jedweder aus dem vorhergehenden, daß dieſelbe ſey ein Theil der Philoſophiæ præparatoriæ, welcher ſonderlich bemühet iſt den Willen des Menſchen zu verbeſſern / damit er fähig ſey diejenigen Verrichtungen / welche das Jus Naturæ und Prudentia Politica vorſchreiben / deſto eher ins Werck zu richten / und alſo endlich die wahre Glückſeeligkeit zu erlangen / und zu behalten.

§. 58.

Warum ich die Morale ein Stück der Philoſophiæ præparatoriæ nenne, habe ich bereits im vorhergehenden beantwortet. Dieſes iſt inzwiſchen der General-Concept oder das Genus derſelben, worinnen ſie mit der Logique übereinkommt. Und damit niemand dencke, ich wolte ein leeres Wort an ſtatt dieſes General-

ral-Conceptˢ brauchen; ſo iſt zu mercken, daß alles dasjenige, was von der Philoſophia præparatoria überhaupt kan geſagt werden, dadurch an den Tag gelegt werde, wenn ich ſage: Die Morale ſey ein Stück der Philoſophiæ præparatoriæ. Es will alſo dieſe Redens-Art ſo viel anzeigen, daß die Morale eine wahre/ gründliche und lebendige Erkäntniß ſey/ welche ohne beſondere Offenbahrung aus der Natur/ Eigenſchafften und Zufällen der Sache ſelbſt hergeleitet wird/ und inſonderheit auf die Beſſerung und Zubereitung des menſchlichen Gemüthes ſiehet. Dieſes alles wird überhaupt von der Philoſophia præparatoria geſagt, und wenn ich die Morale ein Stück davon nenne, ſo eigene ich ihr iure quaſi hæreditario alle dieſe Titul und Eigenſchafften derſelben zu. Woraus man denn ſiehet, daß der Terminus, welchen wir loco generis geſetzet, reel genug ſey, und gar viel in ſich begreiffe.

§. 59.

In jetzt-erzehlten Stücken kömmt die Morale mit der Logique überein; nun fragt ſichs, worinnen jene von dieſer unterſchieden ſey? Die Antwort iſt aus denen vorhergehenden leicht zu nehmen. Die Logique geht um mit der Beſſerung des Verſtandes, damit ſie denſelben zur Erkäntniß der Warheit zubereite und geſchickt mache; die Morale aber geht um mit der Beſſerung des Willens, damit ſie dieſen

ſen zur Ausübung tugendhaffter und kluger Verrichtungen zubereite und geſchickt mache.

§. 60.

Was bey dieſer Definition zu erklähren wäre, iſt bereits alles im vorhergehenden angebracht worden; es ſind alſo, meines Erachtens, nur zwey Puncte übrig, von welchen noch etwas zu gedencken; nemlich, **daß die Ethique ihre Gewißheit habe / und daß ſie fein lebendig ſeyn müſſe.** Was das erſte betrifft, ſo iſt bey der Philoſophie überhaupt angemercket worden, daß ſie in den meiſten Stücken gewiß ſey, in etlichen aber nur probabel. Und eben dieſes iſt auch von der Morale zu mercken; Die meiſten Doctrinen, welche nemlich am nöthigſten zu wiſſen ſind, haben allerdings ihre vollkommene Gewißheit; einige aber, welche nicht ſo eine groſſe Nothwendigkeit haben, erkennen wir nur durch wahrſcheinliche rationes. Daß eine Gewißheit in der Ethique (*) gefunden werde, erweiſen wir auf folgende Art. Wir ſetzen zum voraus, daß alle Gewißheit bey uns entſtehe, entweder durch die eigene und richtige Erfahrung, oder durch die gemachte Demonſtrationes. Von jener wird derſelbe am beſten über-

(*) De Certitudine diſciplinarum practicarum ex inſtituto egit SAMUEL PUFENDORFIUS *in Iure Nat. & Gent. L. 1. c. 2.* add. iam laudatus MÜLLERUS noſter, l. c. §. 18. *ſeqq.* Quid HERMANNUS CONRINGIUS hac de re ſentiat, expoſuit in *Civili Prudentia c. 8, & ſeqq.*

überzeugt, der ſie bey ſich befindet. Dieſe aber entſtehen vermittels derer ſogenannten Principiorum oder Warheiten, welche deutlich univerſal und gewiß ſind. Dieſe werden gemacht aus deutlichen und richtigen Ideis oder Begriffen. In welcher Diſciplin man alſo deutliche und richtige Ideen von denen vorfallenden Materien machen kan, daſelbſt hat man auch Principia, daſelbſt hat man auch Demonſtrationes, und folglich eine Gewißheit. Nun finden wir in denen meiſten moraliſchen Doctrinen dergleichen Ideen; derohalben fehlt es auch nicht an Principiis, an denen Demonſtrationibus, und endlich an rechtſchaffener Gewißheit. Bey etlichen Orthen aber finden wir keine ſolche Ideen, alſo finden wir folglich auch keine rechte Gewißheit, und müſſen alsdenn mit einer Wahrſcheinligkeit vor Willen nehmen. Beydes wird die ſogenannte Induction am beſten beweiſen. Wir wollen inzwiſchen ein paar Warheiten von beyderley Arten anführen. **Das höchſte Gut muß allen vorgezogen werden/ das kleinere** Bonum **muß dem gröſſern weichen/ der Wille ſteckt voller Gebrechen/ und muß er alſo gebeſſert werden.** Dieſe und dergleichen Warheiten ſind ohne Zweiffel gewiß. Wenn ich aber ſage: **Wer von einem was böſes muthmaſſet/ hat es vorher ſelbſt gethan/ nach dem bekannten Sprichworte: Es ſucht einer keinen hinter** der Thür, er habe denn zuvor dahinter geſteckt:

ſo iſts nur wahrſcheinlich, nicht aber gewiß.

§. 61.

Daßes freylich **eine lebendige Erkäntniß ſeyn müße**/ erfordert der Endzweck der Morale, welcher iſt die Beßerung des Willens. Dieſe kan nimmermehr erhalten werden, wenn man die Moraliſchen Lehren nur weiß, nicht aber adpliciret. Doch iſt es wohl in acht zu nehmen, was ich oben bey der Gelehrſamkeit in dieſem Puncte errinnert; daß nemlich dieſe lebendige Erkäntniß nicht ſo eine vollkommene ſey, als wir bey der Heil. Schrifft haben. Ich könnte hier auch den Endzweck der Morale nemlich die Beſſerung und zubereitung des Willens, etwas weitläufftiger erklären; allein, weil ich unten mit Fleiß hiervon handeln werde, ſo halte ich mich jetzo darbey nicht auf.

§. 62.

Damit man aber endlich ſehen möge, daß die Morale nöthig und nützlich ſey, ſo will verſprochener maßen den Nutzen der Ethique kürtzlich durchgehen. Der Haupt-Uſus iſt erſtlich: **Daß der Wille von ſeiner unordentlichen Liebe und Affecten geſäubert wird.** Ob nun wohl die Theologia Moralis durch ihre heilſame Mittel das Beſte bey der Bekehrung eines Menſchen thut, ſo hat doch die Morale, ſoferne ſie nach der Philoſophie tractirt wird, ihren Nutzen auch dabey, weil man die Theologiſchen Mittel deſto beſſer brauchen kan, wo man vorher

die

die Natur des Willens uñ deſſen Eigenſchafften, Verderben und ander Zufälle fein nachdrücklich eingeſehen hat, worinnen uns die Morale freylich an die Hand gehet. Dieſen Nutzen deſto deutlicher zu erkennen, will ich nur folgendes zum Exempel vorſtellen. Daß die Haupt-Propenſiones, Ehr-Geitz, Wolluſt und Geld-Geitz ſich nicht in gleicher Ordnung und Gradibus bey allen Menſchen befinden, ſondern daß bey manchem der Ehr-Geitz, bey andern die Wolluſt, und bey vielen der Geld-Geitz den Vorzug hat, iſt durch die Erfahrung zu einer ungezweiffelten Wahrheit gediehen. Ferner hat dieſes ſeine Richtigkeit durch eben dergleichen Erfahrung ſchon längſt erhalten, daß wenn man in der Beſſerung ſein ſelbſt nicht vornemlich der Haupt-Propenſion den Kopff beut, ſo geht die Beſſerung ordentlich nicht wohl von ſtatten. Wer alſo Ehrgeitzig wäre, und wolte die Wolluſt ſuchen hauptſächlich zu dämpffen, der könte wohl ziemlich zurechte kommen; allein in dem der Ehrgeitz nicht recht angegriffen würde, ſo würde wohl die Beſſerung niemahls gar zu großen beſtand haben, weil die Anfechtungen des Ehrgeitzes noch zu gewaltig ſeyn würden. Und ſo gehts auch mit denen andern Haupt-Propenſionibus und deren Beſſerung. Dieſe Haupt-Neigungen und dererſelben berührte Ordnung, werden uns nun weitläufftig in der Morale gezeigt. Sonderlich iſt dieſes das Beſte, daß man dasjenige, was die Natur thun

kan / deſto eher unterſcheiden lernet von dem, was die Gnade thun muß. Iſt alſo wohl das beſte Fleckgen von der Natur und Gnade in der Morale zu ſuchen. Sonſt ſiehet die Ethique wenigſtens auf die **Beruhigung** der Affecten/ welches ein herrlicher Nutzen iſt, wie die Erfahrung hierinn abermahl den beſten Zeugen abgeben kan. Dieſes alles dient auch darzu, daß man die Hindernüße der Bekehrung und Fortſetzung des Chriſtenthums deſto diſtincter erkennet. Zum **andern** zeigt ſie **den Weg zu einer wahren** Conduite; denn dieſe beſtehet nicht eben hauptſächlich in einer äuſſerlichen Beobachtung des hin und wieder vorfallenden Ceremoniels, wiewohl dieſes nicht auszuſchlieſſen iſt; ſondern in einer rechten Direction des Gemüths, daß man ſich in allerhand Fällen, bey allerhand Leuten recht zu guberniren weiß. Dazu iſt die Morale ungemein behülfflich.

§. 63.

Drittens giebt ſie die ſchönſten Regeln an die Hand, **wie wir anderer Leute Gemüther an uns ziehen und zu unſerm Vortheil auf rechtmäßige Art brauchen können**/ welches in dem gemeinen Leben, bey Unterthanen, bey Zuhörern und andern Untergebenen einen nachdrücklichen Vortheil nach ſich ziehet, wie einem jeden die Erfahrung leicht zeigen wird. **Vierdtens** lehret ſie auch die Art und Weiſe **andere wieder zu** dirigiren / und legt alſo den beſten **Grund zu der Klugheit eines rechtſchaffenen**

Hoff-

Hoffmeiſters/(*) wodurch die Ethique wieder faſt unentbehrlich wird, weil dergleichen Perſonen bey Adelicher Jugend ſehr nöthig ſind. Daß auch Fünfftens ſonſt die herrlichſten Subſidia in der Klugheit zu converſiren / und inſonderheit zu der Direction der Regenten über ein gantz Volck, zu der deſto glücklicher Erbauung eines Predigers, (als welcher einem Bekehrten fein ſagen kan, wovor er ſich am meiſten zu hüten, wenn er wolle GOtt-wohlgefällig in ſeinem angefangenen Chriſtenthum fortfahren, u. ſ. w.) aus der wahren Morale genommen werden; ſolches werden die bey jeder Doctrin angeführte Uſus nachdrücklich genug bekräfftigen.

§. 64.

Endlich hat man noch einen beſondern Nutzen bey der Morale, welcher darinnen beſteht, **daß ſie uns geraden Weges zu dem geoffenbahrten Worte GOttes führt.** Dieſer Nutzen ſcheint ſonderlich denen Herren Theologis zuſtatten zu kommen; Allein wenn wir denſelben werden vorgetragen haben, ſo werden wir befinden, daß auch andere denſelben gar wohl brauchen können. Es beſtehet aber die Führung zu dem geoffenbahrten Worte GOttes kürtzlich in folgenden: Es erkennet nemlich ein jeder Menſch, daß er ſehr verdorben, und zu allen Laſtern nachdrücklich geneigt

 ſey,

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 6. §. 66. ſeqq.*

ſey, und wenn er noch ſo lange nachdenckt, kan er doch nicht begreiffen, wo eigentlich dieſes groſſe Verderben urſprünglich herrühre? Ferner erkennet er, daß ſeine höchſte Glückſeeligkeit in der Vereinigung mit GOTT als dem höchſten Gute beſtehe, und daß ſolches vermittelſt der warhafftigen und GOtt-wohlgefälligen Liebe geſchehe. Allein er begreifft auch gar deutlich, daß er die wahre und beſtändige Liebe zu GOtt nicht erhalten kan, wenn er gleich alle Mittel anwendele, welche die Philoſophie ihm an die Hand giebet. Vielmehr merckt er, daß er täglich, ſtündlich und Augenblicklich wieder dieſe Liebe handele, GOtt den HErrn erzurne und alſo ſich ſelbſt der Vereinigung unfähig mache. Weil er denn nun ſich gar wohl die Rechnung ziehen kan, daß GOTT ſeine Sünden, weil er der allergerechteſte GOtt iſt, der das Böſe nicht ungeſtrafft läſt, allerdings nachdrücklich ſtraffen würde, wo ihm nicht Satisfaction geſchicht, ſo erkennet er billig, daß es ſehr gefährlich um ihn ſtehe, und daß er wohl gegenwärtiger Erkäntniß nach verlohren ſey. Denn wenn er gleich dencken wolte, daß GOTT einem zwey und mehr Sünden vergeben wolle, ſo fält er doch immer mehr und mehr hinein, und ſchleuſt daher, der Sünden würden endlich ſo viel werden, daß GOtt ohne Verletzung ſeiner Gerechtigkeit dieſelbe nicht vergeben könne, und alſo ſey er wohl verlohren. Da hat er denn weiter keinen

nen Schluß zu machen, als dieſen: Entweder ich bin verlohren, oder es muß noch ein ander Weg bekand ſeyn, welcher mir zeigt, wie ich GOtt vollkommene Satisfaction leiſten und wegen künfftiger Sünden præcaution brauchen kan. Weil nun die Philoſophie hievon nichts gedenckt, ſo ſchleuſt er billig, die Güte GOttes würde noch einen andern Weg geoffenbahret haben. Wenn er denn nun alle Offenbahrungen unterſucht, welche die Heyden, Türcken, Chriſten oder andere vorgeben, und findet eine, welche ihm den rechten Weg zur ſatisfaction und beſtändigen Vereinigung mit GOTT zeigt, ſo urtheilet er billig, daß ſey die rechte. Dieſes wird nun ohnfehlbahr die heilige Schrifft ſeyn, wie dieſelbe die rechtſchaffene Chriſten brauchen. Denn da findet er, wie man durch das Verdienſt Chriſti, und durch den wahren Glauben GOtt dem HErrn ſatisfaction leiſten, auch eine rechte wahre und GOtt wohlgefällige Liebe erhalten, und ſich endlich mit GOtt beſtändig vereinigen könne. Auf ſolche Weiſe führt einen die Philoſophie und inſonderheit die Morale zur Offenbahrung oder heiligen Schrifft.

§. 65.

Gleich wie nun gute Bücher allewege gute

(*) De hoc uſu præſertim conſulendus eſt VINCENTIUS PLACCIUS l. c. cap. 3. addatur celeberr. BUDDEUS l. c. §. 55. ſeqq.

gute Subſidia ſind; alſo wird es nicht undienlich ſeyn, ſo weit es unſer Scopus mit ſich bringt, allhier etwas weniges noch davon zu gedencken. Es ſind ſonſt der Bücher ſo viel Claſſen, (*) und in denen Claſſen ſo vielerley Stücke, (**) daß man eine abſonderliche Arbeit daraus machen könte, wenn man dieſes alles gehörig erzehlen wolte, was zur Literatur der Morale gehöret. Wir wollen demnach nur etliche Claſſen, und in denenſelben die beſten Stücke durchgehen. Es finden ſich alſo erſtlich die Syſtemata u. ſyſtematiſche Compendia. Durch dieſe verſtehe ich ſolche Bücher, in welchen unſere Morale in der Ordnung einer Diſciplin abgefaſt iſt, und allwo man entweder alles weitläufftig unterſucht, welche κατ' ἐξοχὴν Syſtemata genennet werden; oder wo man in eben dieſer Ordnung nur kürtzlich die Sache vorträgt, welche man Compendia oder dergleichen heiſſet. Von der erſten Art ſind zwar genung Syſtemata zu finden, welche die alte Ethique entworffen, als Caſelii Syſtema Ethicum, Heideri Syſtema Philoſophiæ moralis &c. aber von der neuen Morale iſt mir kein eintzig ſogenanntes Syſtema bekannt. Wir werden uns alſo bloß mit denen Compendiis

(*) Vid. Georgius Paschius *de variis modis tractandi moralia.*

(**) De his Bibliographiæ morales conſulendæ ſunt, quas adduxit inter alios Iac. Frid. Reimmannus *in Introd. ad Hiſt. Liter. L. II. Sect. III. p. 656. ſeqq.*

diis begnügen laſſen. Von der alten Ethique ſind nun wieder faſt unzehlig viel Compendia edirt worden, wie man auf des Martini Lippenii Bibliotheca Philoſophica leicht erſehen kan. Von der neuen Art haben wir biß dato ſo viel nicht, weil vor des Arnoldi Geulingii Ethique nichts ſonderlichs bekannt geweſen, das auf unſern Schlag wäre geſchrieben worden.

§. 66.

Arnold Geulings, Medicinæ Doctor und Philoſophiæ Profeſſor zu Leyden in Holland, hat meines Behalts die erſte Ethique geſchrieben, welche dem Juri Naturæ und Prudentiæ Politicæ kan contradiſtinguiret werden. Er hat hin und wieder ſchöne Doctrinen, welche die Nachfolger z. E. Philaretus oder Rudolphi, ingleichen der Hr. geh. Rath Thomaſius, u. unſer berühmter Hr. D. Buddeus in ihrē Compendiis ſehr wol angebracht. Allein es iſt nicht zu läugnen, daß er theils die Ethique ſelbſt noch nicht völlig in die Ordnung gebracht, und ihr das Weſen gegeben, das ihr eigentlich gehört, wie man ſolches leicht durch Collation unſerer Definition beweiſen kan; theils hat er auch noch andere Schnitzer in denen Doctrinen ſelbſt begangen, wie hievon ſonderlich nachgeleſen werden kan, der Herr geheimde Rath Thomaſius. (*) Die letzte Edition iſt wohl die beſte, welche Anno 1709. herauskommen, weil nicht allein des Bontekœ ſchönes Tra-

(*) Vid. *Eius. Cautelæ circa Præcognita Iurisprudentiæ P. I. c. 14. p. m. 225. ſeqq.*

Tractätgen de paſſionibus animi & corporis, wie bey der vorhergehenden beygefügt iſt, ſondern auch viele Druck-Fehler weggelaſſen worden. Ferner iſt bekannt des Philareti Ethique, welche er in 2. Bücher getheilt. Man bekümmert ſich ſehr, wer dieſer Philaretus möge geweſen ſeyn. Einige meynen es ſey der Clericus. (*) Allein es ſtehen mir zwey Difficultäten entgegen, erſtlich / daß die Ethique des Philareti auf ſolche Art geſchrieben, daß Clericus keine Urſach gehabt hätte, dieſelbe unter unbekannten Nahmen zu ediren. Nachgehends ſo hat auch Clericus ſeine Opera ſo vielmahl ſelbſt edirt, und dieſe Ethique niemahls mit dazu gezehlt. Meines Erachtens thut man alſo wohl, wenn man dieſes Buch einem andern Autori zudenckt, wie denn Hr. Rudolphi darzu angegeben wird. (**) Das Tractätgen an ſich ſelbſt iſt gar fein geſchrieben, doch kömmt es unſer Diſpoſition nicht völlig bey.

§. 67.

Zu unſerm ſcopo können wir auch in vielen Stücken brauchen Jo. Chriſtophori Becmanni, D. und Prof. zu Franckfurth an der Oder, Lineas doctrinæ moralis, weil er zumahl auff feine realia geſehen hat. Ferner iſt unſerer Diſpoſition nach zu recommandiren des Hr. geheim-

(*) Vid. celeberr. STRUVIUS *in Bibliotheca Philoſoph. c. 6. §. 13.*

(**) Vid. CHRISTOPH. AUG. HEUMANNI Vorſchlag zum gütlichen Vergleich p. 25.

heimden Raths Thomaſii Einleitung zur Sitten-Lehre nebſt der Außübung derſelben. Es iſt wohl noch nicht alles ſo abgehandelt worden, daß man die Ethique ohne Confuſion mit dem Jure Naturæ und Prudentia Politica tractiren könte; Allein es ſind doch die meiſten Dinge ſo eingerichtet, daß ſie zu unſerm Vorhaben ſehr nützlich ſind. Noch näher iſt zu unſerm ſcopo gekommen erſtlich der Herr Vincentius Placcius, geweſener Prof. zu Hamburg/ ſonderlich in ſeinen Acceſſionibus Ethicis; und nachgehends unſer hochberühmter Herr D. Buddeus in ſeinen Elementis Philoſophiæ Practicæ P. I. welchen billig gefolget Hr. M. Muſig in ſeinem Licht der Weißheit andern Theile und zwar in der erſten Abhandlung. Der Herr Prof. Gundling in ſeinem via ad veritatem, P. II. hat in vielen was beſonders gar nützlich angebracht; Doch dünckt mich noch nicht alles gründlich und ordentlich geſetzt zu ſeyn. Herr D. Kemmerich in ſeinem letzten edirten Entwurff der Moral hat ſich meiſt nach dem Herrn geheimden Rath Thomaſio gerichtet.

§. 68.

Von denen andern, die nicht auff ſyſtematiſche Arth die Moral vorgetragen, ſind gar vielerley Gattungen zufinden, welche aber theils nicht nach unſerer Verfaſſung eingerichtet ſind, maſſen ſie mehr die Præcepta juris naturæ in ſich halten, als daß ſie zu unſerer

Zube-

Zubereitung des Willens viel Vorſchläge thun ſolten; theils fallen auch dieſelben bey unſerm itzigen ſpecial Endzweck zu erzehlen zu weitläuff-tig. Um deswillen habe ich nur von denen etliche anbringen wollen, welche am bekanteſten und bey uns am gebräuchlichſten ſind. Zum voraus möchte ich auch des Epicteti Enchiridion; Senecæ moraliſche Bücher, und Marci Aurelii Antonini Buch de ſe ipſo ad ſe ipſum in ſoweit recommandiren, daß ſie mit einem judicio geleſen werden; alsdenn könten ſie zu unſerm Scopo was feines beytragen.

§. 69.

Unter denen, welche ſonſt durch **nützliche Sprüche** auf die Beſſerung des Willens geſehen, muß wohl **die heilige Schrifft** vor allen andern den Rang haben, maſſen ſelbige hin und wieder, ſonderlich aber in denen Schrifften **Salomonis** und **Syrachs** die ſchönſten Sententien vorträgt, welche auf das nachdrücklichſte zu unſerm Endzweck dienen, wie wir aus der Tractation der Morale ſelbſt werden wahrnehmen, wenn wir zu Bekräfftigung unſerer Lehren öffters die herrligſten Sprüche heiliger Schrifft werden zu Hülffe nehmen können. Hierzu wolte ich noch recommandiren die recht heilſamen **Lebens-Regeln Herrn Ludwig Ernſt von Faramond**/ welche vor einem Jahre in Leipzig in 12. herauskommen. Wer ſie lieſet, wird ſich dieſelbe gefallen laſſen.

§. 70.

§. 70.

Sonſt ſind auch bekannt des Herrn Andreæ Maximiliani Fredro Staats- und Sitten-Lehren, welche erſt in etwas harter und nach Polniſcher Art eingerichteten Lateiniſchen Sprach geſchrieben, nachgehends aber ins teutſche gar fein überſetzet worden, welche noch am leichteſten zu gebrauchen: Wer curieux iſt, mag auch hinzufügen Guilielmi Mechonii Philoſophiam Paræneticam, welcher nachdrückliche Sententien aus lauter alten Autoribus colligiret und in Ordnung gebracht.

§. 71.

Unſer Scopus kan auch unvergleichlich befördert werden, durch die Hiſtorie/ und ſonderlich durch wohl elaborirte Vitas. Denn da ſehen wir nicht allein wie mans anfangen kan, wenn man ſeinen Willen beſſern und zubereiten will; ſondern man ſieht auch wie weit die Beſſerung zubringen iſt. Zum Beyſpiel will ich nur vorſchlagen das Leben Socratis, welches erſtlich M. Charpentier Frantzöſiſch geſchrieben; nachgehends aber der Herr geheimde Rath Thomaſius ins teutſche überſetzet hat. Bey Gelegenheit einer erdichteten Hiſtorie hat der Hauptgelehrte Herr Fenelon, in ſeinen Auantures de Telemaque, die Verbeſſerung und Zubereitung des Willens gar zu artig, nebſt andern ſchönen Lehren an den Tag gelegt. Molliere weiß auch auf eine nette, obſchon etwas ſatyriſche Art auf die Verbeſſerung der Condui-

te zu ſehen, welche deswegen ein jeder gern leſen wird: Doch heiſt es hier ſonderlich: **Prüffet alles/und das Beſte behaltet.**

§. 72.

Derer Autorum, **welche ein und ander Stück der** Ethique **erkläbret/** finden ſich wieder eine groſſe Zahl: Wir wollen aber aus allen denſelben allhier ſonderlich diejenigen berühren, welche die ſchöne Doctrin **von denen** Affecten/ **ingleichen von der Erkäntniß menſchlicher Gemüther** ins beſondere unterſucht haben. Was das erſte betrifft, ſind zwar ſehr viele zu finden, welche dieſelbe zu erklähren geſucht; Allein die allerwenigſten haben die Sache ſelbſt vor Augen gehabt, daher ſie denn öffters ſehr ieiune oder doch nur abſtractiuiſche Gedancken von denen Affecten hegen. Damit ich alſo diejenigen nur melde, welche itzo hauptſächlich zu unſerm Scopo dienen, ſo kan man des Carteſii Tractat de Paſſionibus animæ gar wohl; noch beſſer aber des Cornelii Bontekœ Tractätgen de animi & corporis paſſionibus, earundemque certiſſimis remediis brauchen. Jener hat die Bahn gebrochen, und durch Betrachtung der Sachen ſelbſt, ſehr feine und reelle Gedancken aufs Tapet gebracht; nur iſts Schade, daß er die Affecten in lauter Paſſionen geſucht, und ſie insgeſamt in ſein Gehirn oder Verſtand relegirt hat. Bontekœ hat nun zwar nicht allen Fehlern vorgebogen, jedoch hat er viele Gedancken beſſer unterſucht und ausgearbeitet, wie

mir

mir denn inſonderheit die Tractation von denen Remediis gar wohl gefallen. Noch unpartheyiſcher hat dieſe herrliche Lehre unterſucht Arnold Weſenfeld, Profeſſor zu Franckfurt an der Oder, in Georgica animi & vitæ, oder in Pathologia practica, da er denn gleich auf den Titel zeigt, wohin ſein Inſtitutum gegangen, nemlich: Vt origines, diſtinctio, cognationes & mixturæ paſſionum penitius excuterentur; vſus, abuſus ipſique fontes dirigendi non tantum proprias, ſed & aliorum paſſiones plenius exponerentur, generaliaque à ſpecialibus ſegregarentur. Er hat gewiß keine ordentlichere und ſolidere Art erfinden können als dieſe, und in dem Wercke ſelbſt iſt er auch ſeinem Verſprechen ſehr wohl nachgekommen. Herr Prof. Trier hat auch in 12. ein Tractätgen verfaſt, welches einen feinen Nutzen hat.

§. 73.

Von Erkäntniß der Gemüther hat Theophraſtus ein klein Compendium geſchrieben, unter dem Titul: Characteres morum, welches ſowol Griechiſch als Lateiniſch unterſchiedlich mahl edirt worden. Auf ſolchen Schlag iſt auch bekannt des Ludovici Molinæi kurtzer Begriff unter dem Titul: Exemplar morum. Beyde haben nur die äuſſerlichen Würckungen derer Propenſionen und Laſter gezeiget, aber keine rechte Einleitung zur Praxi gegeben. Nichts anders hat auch præſtirt der Autor der Entlarveten Welt / nur hat er mehr Titul und Stän-

Staatliche Bibliothek

de derer Menſchen characteriſirt: Daß ich des Edonis Neuhuſii in ſeinem Theatro ingenii humani, des Scipionis Claramontii de coniectandis cujusque moribus & latitantibus animi affectibus, des Barclaii in ſeinem Satyrico itzo nicht weitläufftig gedencke. Zu einer nützlichen Praxi hat ſonderlich Anleitung zu geben geſucht der Herr geheimde Rath Thomaſius in dem Vorſchlag zu einer Wiſſenſchafft / das Verborgene des Hertzens anderer Menſchen auch wieder ihren Willen aus der täglichen Converſation zu erkennen / welche an Sr. Chur-Fürſtl. Durchl. zu Brandenburg gerichtet war, und nunmehr in einem apparten Bändchen, deſſen Titul: Allerhand bißher publicirte kleine teutſche Schrifften, befindlich iſt. Noch deutlicher hat er ſich hierinn erkläret in der weiteren Erklärung durch unterſchiedene Exempel des ohnlängſt gethanen Vorſchlags / wegen der neuen Wiſſenſchafft anderer Menſchen Gemüther erkennen zu lernen / welche er bey Gelegenheit der Controverſien mit Herrn D. Joh. Frider. Mayern und Hn. M. Tentzeln heraus gegeben. Doch ſtehet mir unter allen biß hieher am beſten an Herrn Julius Bernhards von Rohr kürtzlich edirter Tractat von Erkäntniß der Menſchen rc.

§. 74.

Was noch vor ſpecielle Tractätgen gefunden werden, welche man bey ein oder andern Doctrin brauchen kan, dererſelben ſoll bey vorfallen-

fallender Gelegenheit der Materie ſelbſt gedacht werden.

§. 75.

Was endlich die **Ordnung** betrifft, ſo iſt bey denen alten meiſtentheils ein gewißer Methodus in der Ethique gebraucht worden, welchen man pflegt Analyticam zu nennen. Nach dieſem wurde die Ethique in drey Theile getheilet, der Erſte handelte von dem Endzweck, nemlich von dem Summo bono; der Andere von dem Subjecto operationis, nemlich dem Menſchen; der Dritte von den Mediis, wodurch das Summum bonum erhalten wird; Dieſes waren die 13. Virtutes. Weil aber dieſe Methode ziemlich ieiun war, daß ich anderer incommodorum nicht gedencke, ſo war inſonderheit öffters gedachter Herr Vincentius Placcius, darauf bedacht, wie er eine beſſere erfinden möchte. Indem er damit umgieng, kam eben ſein Herr Bruder ein Doctor Medicinæ von der Reiſe. Als ſie nun beyde von einer ſolchen Methode diſcurirten, fragte der ältere Bruder den Herrn Placcium, warum man in der Moral ſich nicht eben der Methode bedienete, welche ſie in der Medicin hätten, weil doch jene mit dieſer gar eine beſondere Verwandſchafft hätte, maſſen jene auf die Cur des Gemüts, dieſe aber des Leibes bedacht wäre. Nachdem er nun die Capita u. Methode der Medicin unterſuchte, befand er die ſchönſte Conveniẽz zur Ausführung der Moral, welche er alſogleich in fünff Capitel theilete; Das Erſte handelt von der Natur derer Moraliſchen Dinge; das ande-

Andere von der Geſundheit oder Vollkommenheit; das Dritte von denen Kranckheiten oder Unvollkommenheiten; das Vierdte von denen Kennzeichen ſowohl der Vollkommen- als Unvollkommenheit; das Fünffte von denen Mitteln die Vollkommenheit oder Geſundheit zu erhalten und die Unvollkommenheiten zu vertreiben. Dieſe Methode, welche der Sache ſelbſt am nechſten kömmt und recht practiſch iſt, hat unter andern auch unſern hochberühmten Herꝛn D. Buddeo gefallen, daß er ſie nicht allein in der Inſtrumental, ſondern auch in der gantzen Philoſophia practica gebraucht. Eben dieſer Methode werden wir uns, doch etwas verändert, bedienen, damit wir der Sache ſelbſt noch natürlicher und ungezwungener nachgehen möchten.

§. 76.

Ich habe oben bereits erwieſen, daß die Morale ſich nicht gründlicher tractiren laſſe, als wenn man dieſelbe als eine Diſciplinam præparatoriam betrachtet, und die Ordnung nach der Natur und Beſchaffenheit einer Præparation einrichtet. Auf ſolche Weiſe können wir gar füglich nach folgender Ordnung einher gehen. Erſtlich werden wir von der Glückſeeligkeit des Menſchen überhaupt reden. Dieſes geſchicht theils aus dieſer Urſache, weil man insgemein in der Morale von dergleichen Glückſeeligkeit handelt; theils auch zu dem Ende, damit man ſehe, was eigentlich die Morale dar-

zu beytragen ſolle? Ich meines wenigen Orts halte ſonſt ohne anderen zu præiudiciren, davor, daß die Abhandelung von der Glückſeeligkeit derer Menſchen überhaupt zu der Lehre von der Gelahrtheit überhaupt gehöre; Denn deren Endzweck iſt die allgemeine zeitliche und ewige Glückſeeligkeit. Die zeitliche Wohlfahrt iſt der vornehmſte Endzweck der Philoſophie, und alſo kan auch bey der Abhandelung derſelben überhaupt zugleich von der zeitlichen Glückſeeligkeit gehandelt werden. Bey dieſer Gelegenheit könte alsdenn gewieſen werden, was eine jede Diſciplin zur allgemeinen und inſonderheit zur zeitlichen Glückſeeligkeit beytrüge. Auf dieſe Weiſe zeigete man bey der Morale nur, was dieſelbe vor Connexion mit der angeführten Glückſeeligkeit habe. Inzwiſchen damit ich nicht ohne Urſache von der gewöhnlichen Manier die Morale zu tractiren gar zu weit abgehe, ſo habe ich die Abhandelung von der Glückſeeligkeit der Menſchen billig in der Morale abhandeln wollen; zumahl da dieſe die gröſte und nechſte Connexion mit der allgemeinen Glückſeeligkeit derer Menſchen hat, wie aus dem Wercke ſelbſt wird erkannt werden. **Nach dieſen werde ich handeln von der allgemeinen Unglückſeeligkeit/ und abſonderlich von dem zeitlichen Verderben/** weil durch dieſe Lehre nicht allein die Vorhergehende deſto deutlicher wird, ſondern auch zu unterſchiedlichen Anmerckungen Gelegenheit giebt. Ferner werde ich dasjeni-

ge betrachten, worzu der Wille ſoll zubereitet werden; Dieſes iſt **die wahre Liebe/ und die daraus flieſſende Verrichtungen/** welche nach dem Juræ Naturæ und Prudentia Politica müſſen eingerichtet werden. **So dann** werde ich **von der** Præparation **des Willens über⸗haupt handeln**; damit ich nachgehends von **derſelben abſonderlich** deſto ſolider und or⸗dentlicher reden könte. Weil nun der Wille nach unterſchiedenen Eigenſchafften, Zufällen und Umſtänden kan betrachtet werden, ſo ent⸗ſtehn auch bey der Præparation inſonderheit verſchiedene Abtheilungen. Hierinnen wird das meiſte der Morale beſtehen. **Endlich** muß wohl die **Erkäntniß des menſchlichen Gemüths/** und ſonderlich **des Willens** ange⸗henget; auch darauf die Praxis der geſamten Morale gezeiget werden. Auf ſolche Weiſe hoffe ich die Morale mit guten Nutzen zu tractiren und zu beſchlieſ⸗ſen.

Das

Das andere Capitel.

Von der Glückſeeligkeit derer Menſchen überhaupt.

§. 1.

JN dieſem Capitel können wir hauptſächlich auf vier Fragen achtung geben. 1. Was die wahre Glückſeeligkeit ſey? 2. Wie vielerley dieſelbe ſey? 3. Welche eigentlich zur Philoſophie gehöre? 4. Was inſonderheit die Morale darbey zu thun habe? Bey der erſten Frage haben wir wiederum zwey wichtige Lehren zu beobachten, nemlich, von dem höchſten Gute/ und der daher flieſſenden höchſten Glückſeeligkeit.

§. 2.

Man nennet dasjenige was gutes/ das an ſich ſelbſt vollkommen iſt; oder das uns inſonderheit nützlich iſt. Jenes wird genennet bonum abſolutum, weil es an ſich ſelbſt betrachtet wird; dieſes aber ein bonum relatiuum, weil es in regard unſer betrachtet wird. Jenes heiſt auch bonum Metaphyſicum, weil in der Metaphyſique davon gehandelt wird; dieſes aber nennet man Ethicum und Morale, weil es hierinnen ſonderlich in Conſideration kömmt. Jenes hilfft uns an ſich ſelbſt nichts; Wenn es dieſes nicht zugleich iſt; dieſes aber gründet ſich

ordentlich auf jenes. Z. E. ein recht gelehrt- und nützlich geſchriebenes Buch hat ſeine Vollkommenheiten an ſich ſelbſt, und alſo iſt es was gutes, jedoch nur ein bonum abſolutum; wenn wir es aber beſitzen, oder nur einigermaſſen brauchen können, daß es uns auch nützlich wird, ſo wirds zugleich zum bono relatiuo. Ein vergrabener und verborgener Schatz iſt zwar ein bonum abſolutum, aber kein relatiuum, weil denſelben niemand brauchen kan. Eben alſo auch ein gelehrter Mann, der ſeinen Nechſten gar auf keinerley Weiſe zu dienen trachtet, iſt zwar ein bonum abſolutum, aber er ſcheinet kein relatiuum zu ſeyn.

§. 3.

Je gröſſere und mehrere Vollkommenheiten eine Sache an ſich hat/ und je mehr Nutzen ſie uns bringt/ je wichtiger iſt das Gute daß daher entſteht. Z. E. wenn mir jemand ein Stipendium von 100. Rthl. auf etliche Jahre verſchafft, iſts ja freylich beſſer, als wenn er mir 100. Rthl. nur einmahl ſchencket. Die heilige Schrifft iſt vollkommener, bringt uns auch einen wichtigern Nutzen, als die natürliche Erkäntniß; derohalben iſt jene ein bonum majus. Die ewige Seeligkeit iſt weit vollkommener und wichtiger als die zeitliche Wohlfahrt; derohalben iſt jene ein bonum maius, u. ſ. w. Dergleichen bona ſind ſehr vielfältig, und ſteigen nach den gradibus gleichſam in unterſchiedliche neue Claſſen.

§. 4.

Welches Gut nun alle Vollkommenheit an ſich hat/ uns auch allen Nutzen/ den wir nur bedürffen und erwarten können/ ſchencket/ das iſt das allergröſte oder höchſte Gut. (*) Z. E. GOtt hat alle Vollkommenheiten an ſich, wie ſolches in der Theologia naturali und revelata gewieſen wird; Er giebet uns auch alles Gute, was wir brauchen; derohalben iſt Er wohl das höchſte Gut, wie wir nachgehends weitläufftiger hören werden.

§. 5.

Ehe wir ferner gehen, wollen wir gleich zeigen, worzu dieſe kurtze Betrachtung kan gebrauchet werden. Erſtlich dienet ſie uns alſo zu einem Fundamente, derer gleich nachfolgenden Gedancken von der unterſchiedenen Glückſeeligkeit; zu welchem Ende wir auch dieſe Betrachtung vorhergeſetzet. Nachgehends könnt ſie auch vor in dem Jure Naturæ und Prudentia Politica, allwo ſie uns ſchöne Fundamental-Regeln an die Hand giebt. In jenem heiſts: 1. Weil Gott deswegen die bona erſchaffen/

zu

(*) Non una, ſed multiplex apud Autores invenitur S. B. definitio. Hinc inter alios Wolfgango Heidero, in hac Salana quondam Profeſſori meritiſſimo, nata eſt occaſio varias de S. B. colligendi definitiones, quas deprehendimus in *ejus Syſtem. Phil. Moral. P. I. p. 59. ſeqq.*

zu unſerm Nutzen zubereitet/ und uns einen Willen gegeben/ welchen Er die Liebe zu ſolchen bonis eingepflantzet; ſo dürffen wir kein einig bonum verachten/ ſondern müſſen alle von GOtt mit Dancke annehmen/ und dieſelben zu unſern Nutzen anwenden. 2. Weil aber ein bonum wichtiger als das andere/ ſo müſſen wir jenes dieſem gehöriger maſſen vorziehen lernen. 3. Und weil das höchſte Gut auch das Wichtigſte und Nützlichſte iſt/ ſo müſſen wir dieſes über alles æſtimiren/ und allen andern vorziehen. In der Prudentia heiſts: 1. Wenn uns die äuſſerliche zufällige Umſtände was nützliches in unſern Verrichtungen an die Hand geben/ ſo müſſen wir daſſelbe nicht negligiren; weil daſſelbe GOtt der HERR auch nicht vor die lange weile geordnet; 2. Finden wir aber was nützlichers/ ſo müſſen wir daſſelbe allezeit vorziehen/ und alſo jedesmahl auf die nützlichſte Art unſere Sachen anfangen.

§. 6.

Damit wir nun ferner in der Sache ſelbſt fortfahren, und die Application auf unſere Glückſeeligkeit machen, ſo nennet man den insgemein glückſeelig/ welcher ein wahrhafftes/ und ihm nützliches gutes beſitzet. Z. E. wer eine rechtſchaffene nützliche Erkäntniß hat, wer die wahre Chriſtliche Religion beſitzet, wer einen gerechten und gütigen Regenten hat, wer eines rechtſchaffenen guten Freundes

des ſich verſichern kan, ingleichen wer die Gabe hat ſeiner Affecten Meiſter zu heiſſen, der wird insgemein und zwar billig glücklich geprieſen.

§. 7.

Je wichtiger das Gute iſt/ und je mehr Nutzen wir davon genieſſen/ je glücklicher heiſſen wir/ wenn wir daſſelbe beſitzen. Z. E. es hat einer ein Land-Gut das ſchöne Fluhren hat, es hat aber keine Gerichte und Jagden, und andere Freyheiten, ſo iſt es zwar was gutes, und der es beſitzet, heiſt in ſo weit glücklich in regard deſſen, der dergleichen nicht hat. Allein wer ein ſolches Gut hat, das zugleich die Gerichte, Jagden und andere Freyheiten geneuſt, der wird in ſo weit glücklicher geſchätzet. Eben ſo heiſt auch derjenige, welcher das Leben hat, ordentlicher Weiſe glucklich; wer aber ein geſundes und Chriſtliches Leben geneuſt, iſt weit glücklicher u. ſ. w. Gleich wie nun dieſe Güter in vielfältige Claſſen quoad maius & minus getheilet werden, wie im Vorhergehenden berühret worden, alſo wird auch die höhere Glückſeeligkeit in unzehlige Claſſen können distribuiret werden, welche nachgehends nur denen graden nach unterſchieden ſind. Und iſt hierbey eine groſſe Wiſſenſchafft, auch Weißheit und Klugheit vonnöthen, damit wir ein jedes nach ſeiner Vollkommenheit und Nutzen recht zu erkennen, und recht zu brauchen wiſſen.

§. 8.

§. 8.

Wer das **höchſte Guth** endlich beſitzet, der heiſt am **allerglückſeeligſten**. Die Genießung deſſelben wird die gröſte und warhaffte **Glückſeeligkeit** genennet. Es iſt aber noch zu mercken, daß die höchſte Glückſeeligkeit auf zweyerley Art genommen wird; **entweder** vor die Beſitzung und Genuß des höchſten Guts abſonderlich; **oder** vor die Beſitzung aller nothwendigen und nützlichen Güter zuſammen. Welche beyde Bedeutungen doch gar nahe beyſammen ſtehen, maßen jene die übrigen menſchlichen Güter, welche von dem Summo dependiren, præciſe nicht ausſchleuſt; und dieſe das ſogenannte höchſte Gut ebnermaſſen in ſich begreifft. Und alſo macht dieſe zwiefache Bedeutung uns keine Unordnung und Hinderniß in unſer Abhandelung.

§. 9.

Dieſes waren nur general Diſcourſe, welche als Præliminaria und Fundamenta voraus geſetzt worden. Wir müſſen nun etwas genauer unterſuchen, (a) **was das höchſte und beſte Gut / und welches die daher fließende höchſte und** (b) **beſte auch wahre Glückſeeligkeit ſey?**

Die

Die andere Abhandlung.

Von dem höchſten Gute.

§. 10.

WEnn wir das höchſte Gut (*) gerne wollen kennen lernen, ſo haben wir zwey Wege vor uns, auf welchen wir zu dieſer Erkäntniß gelangen können, nemlich die heilige Schrifft/ und die Philoſophie. Nach der heiligen Schrifft werden wir gar bald fertig, den̄ dieſelbe ſaget uns gleich welches das höchſte Gut ſey? Aber nach der Philoſophie gehen wir zwar auch einen geraden und gewißen, doch etwas weitläufftigen Weg, wie es denn auch nicht anders ſeyn kan, weil wir alles aus der Sache ſelbſt ſchließen müſſen. Damit wir inzwiſchen deſto weniger irren, wollen wir auf beyden Wegen ſuchen die rechte Warheit in Erkäntniß des höchſten Guten zu erforſchen.

§. 11.

Wenn wir die heilige Schrifft aufſchlagen, ſo finden wir gleich Devteron. VI, 5. einen ſchönen Spruch; es heiſt daſelbſt: **Du ſolt den HErrn deinen GOTT lieb haben von gantzen Hertzen/ von gantzer Seelen/ von allen Vermögen.** Welche Worte faſt in eben der Geſtalt und Ordnung wiederholet werden, Math. XXII, 37. Marc. XII, 30. Luc. X, 27. Da-

(*) In Onomatologiæ S. B. euolutione varia nomina illius congeſſit idem jam laudatus Autor, l. c. p. 56. & ſeq.

Damit wir nun deſto eher und deutlicher ſehen mögen, wo dieſer Spruch hin will, ſo müſſen wir folgende Umſtände wohl erwegen. Vorher wird geſagt: **Höre Jſrael / der HErr unſer GOtt iſt ein einiger GOTT.** Gleich darauf heiſt es: **Du ſolt GOTT deinen HErrn /** ꝛc. Es wird alhier geboten, daß wir GOTT lieben ſollen, und zwar nicht mit gemeiner und geringer Liebe, ſondern von allen Kräfften des Leibes und der Seelen, als wohin die Worte zielen: **Von gantzen Hertzen /** ꝛc. Die Liebe von den gantzen Menſchen, inſonderheit von der gantzen Seele, iſt die gröſte Liebe, welche ein Menſch hegen kan, und deßwegen iſt ſie eine Haupt-Eigenſchafft, und Haupt-Character des höchſten Guts. Dieſes noch weitläufftiger zu erkennen, ſo müſſen wir wiſſen, daß GOTT den Willen ſo erſchaffen, daß er ein jedwedes gutes Ding liebet; je höher und wichtiger aber die Sache iſt, je mehr liebet er ſie; und wenn es das höchſte und beſte Gut iſt, ſo iſts auch am höchſten zu lieben. Nun ſchlieſſen wir: Wenn uns die heilige Schrifft die Liebe von gantzer Seele und von allen Kräfften anbefiehlet, ſo befiehlet ſie uns die gröſte Liebe an. Dieſe Liebe ſchicket ſich vor nichts als das höchſte Gut. Derohalben machen wir die Application: Was uns die heilige Schrifft heiſt von gantzen Hertzen und allen Kräfften, und alſo mit der gröſten Liebe lieben, das muß das höchſte Gut ſeyn; dieſes

aber

aber geſchicht inſonderheit bey GOTT, wie die angeführten Sprüche ausweißen; derohalben muß GOtt wohl das höchſte Gut ſeyn.

§. 12.

Ferner, damit wir noch einen Spruch aus dem Neuen Teſtament anführen, ſaget der Heyland ſelbſt Math. XIX, 17. Luc. XVIII, 19. **Niemand iſt gut denn der einige GOTT.** Es kam ein junger Menſch zu dem HERRN Chriſto und ſagte: Guter Meiſter, was ſoll ich gutes thun, daß ich das ewige Leben haben möge. Darauf antwortete der Heyland obangezogene Worte. Es iſt aber zu mercken, daß der Jüngling JEſum nur vor einen Menſchen hielte; denn ſonſt ſchickte ſich die Antwort des HErrn Chriſti nicht darauf. Da nun der Jüngling den HErrn Chriſtum als einen Menſchen gut hieß, corrigirete er ihn, und ſagte: GOTT wäre allein gut. Darauf iſt nun zu wiſſen, daß wenn GOtt in poſitivo gut heiſt, ſo iſt an den Menſchen gar nichts gutes; ſolten wir aber dieſelben ja gut heiſſen wollen, ſo müſſen wir GOtt ohne Streit das höchſte Guth nennen. Wenn alſo der Heyland allhier GOtt alleine gut nennet, ſo bedeutet es den ſuperlativum, und heiſt ſoviel, GOTT ſey das höchſte Guth. Aus dieſer Urſache ſaget auch David nicht unrecht Pſalm LXXIII, 25. 26. **Wenn ich nur dich habe / ſo frage ich nichts nach Himmel und Erden / wenn mir gleich Leib und Seele verſchmacht / ſo biſt du dennoch**

GOtt allezeit meines Hertzens Troſt und mein Theil. (*)

§. 13.

Ich hätte dieſe Paſſage nicht ſo weitläufftig einflieſſen laſſen, wo ich nicht wüſte, wie nützlich es wäre, wenn bey Philoſophiſchen Lehr-Sätzen zuweilen ein Blick in die Heil. Schrifft gethan wird. Denn wenn ich weiß, daß ein oder ander Satz der Philoſophie auch in H. Schrifft gefunden wird, ſo nehme ich denſelben noch einmahl ſo gerne vor eine gewiſſe Warheit an. Nun triffts ohne diß bey vielen Lehren gar ſchöne zu, daß ſie ſowohl in der Philoſophie, als heiliger Schrifft gegründet ſeyn, wenn man alſo beyde coniungirt, iſt es ohn Zweiffel ſehr nützlich. Doch muß man ſich vor der ſchädlichen Confuſion aller beyden nachdrücklich hüten, welche ſich alsdenn ohnfehlbar ereignete, wenn man die Philoſophiſche Wiſſenſchafften lediglich aus heiliger Schrifft, oder die Theologiſche Erkäntniß allein aus der Natur und Philoſophie nehmen wolte; wie ſich hierinnen die Theoſophi zeithero ſonderlich vergangen.

§. 14.

Wenn wir ferner vermittels der Philoſophie das höchſte und beſte Guth ſuchen wollen, müſſen wir etwas weitläufftiger gehen, und (a) zum voraus die Eigenſchafften und Kennzeichen lernen kennen, welche das S. B. an ſich haben muß. Nachgehends müſſen wir (b) die

(*) Vid. iam citatus HEIDERUS loco ad leg. p. 85. & ſeqq.

die bona ſelbſt wenigſtens nach ihren Haupt-Claſſen durchlauffen, und prüffen/ wo ſich ein ſolches bonum finden läſt, welches die angeführte Eigenſchafften und Kennzeichen an ſich hat? Endlich zeigen wir (c) unſere Meynung ausführlich, worinnen das höchſte Guth beſtehe.

§. 15.

Die vornehmſten Eigenſchafften und Kennzeichen, welche aus der Natur des S. B. flieſſen, ſind folgende: Es wird vorausgeſetzt, 1. **Daß es alle Vollkom̃enheiten an ſich haben müſſe.** Oben iſt bereits erwieſen worden, daß wenn man das S B. abſolute und an ſich betrachtet, ſo müſſe es alle Vollkommenheiten haben, ſonſt könne es kein Summum oder optimum bonum heiſſen. Ja es flieſſet dieſe Eigenſchafft auch aus dem Willen ſelbſt, welche ein immenſum deſiderium hat, das durch nichts kan geſättiget werden, als ein bonum infinitum oder perfectiſſimum. Darzu iſt auch der Menſch erſchaffen. Dieſes hat gleichfals Ariſtoteles erkannt; (*) ohnerachtet er ſonſt gar ein klein S. B. geſucht, wie wir nachgehends anführen werden. 2. **Daß es uns höchſtglückſeelig machen könne.** Es ſoll ja der Grund unſer höchſten Glückſeeligkeit ſeyn, alſo muß es ohne allen Zweiffel auch die Fähigkeit haben uns höchſtglückſeelig zu machen. Aus dieſen beyden Stücken flieſſen nun

(*) *L. 1. Eth. c. 7.* CICERO *L. 2. de Nat. Deor. quid,* inquit, *poteſt ei deeſſe, quod eſt optimum?*

vollends folgende Eigenſchafften. 3. **Es muß nemlich das höchſte Guth ewig ſeyn.** Unſere Seele zielet auf eine ewige Daurung. Weñ nun das höchſte Guth dieſelbe nicht eben ſo lange in der Glückſeeligkeit erhalten könne, ſo wäre des S. B. nicht vollkommen, und die Glückſeeligkeit eben ſo wenig. Wir wiſſen wohl, daß die allergröſten Güter dieſer Welt uns eine Verdrüßligkeit erwecken, wenn wir erwegen, daß ſie endlich aufhören. Und alſo hätte es gleiche Beſchaffenheit mit dem höchſten Gute, wo wolten wir alſo bey demſelben recht vergnügt ſeyn können? 4. **Es muß einen Menſchen dergeſtalt vergnügen/ daß er es über alles ſchätzt und darüber nichts mehr verlangen kan.** Dieſe Eigenſchafft flieſſet daraus, daß das höchſte Guth alle Vollkommenheiten an ſich haben muß. Denn wir verlangen nichts weiter, wenn wir alles haben was wir haben und verlangen können. Wenn nun das höchſte Guth alles hat, was wir verlangen können und dörffen, ſo brauchen wir nichts weiter zu ſuchen. Dahin zielet ohnfehlbar Ariſtoteles, wenn er bey dem S. B. erfordert, (*) daß es ſey δι αὐτὸ ἀγαπητὸν, propter ſe expetibile. 5. **Es muß von allen Menſchen können erhalten und beſeſſen werden.** Alle Menſchen ſind zur höchſten Glückſeeligkeit von Gott erſchaffen, wie wir bereits oben erwieſen. Dieſe Glückſeeligkeit ſoll ſich gründen auf das höchſte

(*) L. c. c. 3.

ſte Gut. Derohalben müſſen alle Menſchen daſſelbe erhalten können, ſonſt gienge es uns wie dort dem Siſypho und Tantalo. (*) Dahin ſcheint abermahls zu zielen der kaum angeführte Philoſophus, wenn er von ſeinen S. B. erfordert. (**) Daß es ſeyn müſſe πρακτὸν καὶ κτητὸν τῷ ἀνθρώπῳ, ingleichen πολύκοινον. 6. Inſonderheit muß das höchſte Guth nicht allein **den gantzen Menſchen/** ſondern auch hauptſächlich **den Willen/ als das vornehmſte Stück des Menſchen erhalten uñ glückſeelig machen.** Die Glückſeeligkeit kömmt vornemlich mit auf die Erhaltung des Menſchen, und folglich auch der Haupt-Theile an; woraus man denn die angeführte Eigenſchafft leicht

(*) De *illo* referunt Poëtæ, quod id ſupplicii Siſypho à Jove ſit impoſitum, ut ſaxum quoddam prægrande aſſiduè ſupra montem apud infelos porturet, quod ubi ad montis verticem acceſſiſſet, ſua ſponte revoluebatur ad radices montis, neque ulla vi retineri poterat, adeo ut Siſyphus finem ſuum nunquam aſſequeretur. Vid. HOMERUS *L. V. Odyſſ.* Conf. NATALIS COMES *in Mythologia L. VI. c. 17.* de *hoc* vero adferunt fabulæ, quod perpetua ſiti vexetur & in aqua ſit perpetuò, quæ tamen usque ad mentum modo aſſurgit, & quoties labris illam attingere conatur Tantalus, illa ſtatim refugit. HOMERUS *L. 2. Odyſſ.* Conf. NATALIS COMES *l. c. c. 18.*

(**) *L. 1. Eth. c. 4. & L. 1. Eth. c. 9.*

leicht ſchlieſſen kan. Es hat ſonſt ohne diß das höchſte Guth mit dem menſchlichen Willen eine gar nahe Verwandniß, daß kein Theil des Menſchen ſo fähig iſt, daſſelbe ſich zu eigen zu machen, als der Wille, wie ſolches unten weitläufftiger wird gezeiget werden. 7. **Es muß ſich bey deſſen Genuß und** Poſſeſſion **eine vollkommene Ruhe des Gemüths/ und ſonderlich des Willens finden.** Dieſes deſto eher zu begreiffen, iſt zu mercken, daß GOTT der HERR dem Willen ein ſolch deſiderium infinitum eingepflantzet, daß er nicht eher kan vergnüget und folglich glücklich werden, biß er ein ſolches bonum erlanget, welches alle Vollkommenheiten beſitzt. So lange dieſes noch geſucht wird, ſo lange iſt das Gemüth und inſonderheit der Wille des Menſchen noch nicht ruhig, und auch nicht glückſeelig; wo aber ein ſolch bonum erlanget wird, findet ſich nach GOttes Ordnung die Ruhe des Willens und des Gemüthes ein. Alſo iſt die Ruhe ein ohnſtreitiges Kennzeichen der Gegenwart des S. B. Es iſt aber wohl zu mercken **worinnen** die **Ruhe beſtehe?** Nemlich man meynet allhier nicht ein faullentzen, oder aufhören des Willens und deſſen Würckungen; vielmehr findet man das Gemüth und inſonderheit den Willen gantz geſchäfftig, der Verſtand denckt immer weiter denen Herrligkeiten des S. B. nach, der Wille liebet daſſelbe beſtändig, und thut alles billig, was die Vereinigung mit dem höchſten Gute erhal-

erhalten kan. Allein darinn beſteht die Ruhe, daß der Wille weiter nichts ſucht, ſondern mit dem S. B. zu frieden iſt. Hieraus wächſt nun das gröſte Vergnügen des Willens, des Gemüths, ja des gantzen Menſchen; welches durch die thätige Liebe des Willens nicht gehindert, ſondern erhalten und vermehret wird. Dieſe iſt eine der deutligſten Eigenſchafften. 8. **Es muß endlich das S. B. eine kräfftige Artzeney ſeyn wieder alle Affecten und Kranckheiten des Willens.** Es kan den Menſchen nichts ſo unruhig machen, als die Affecten und andere Schwachheiten des Willens. Wo alſo die wahre Ruhe durch Genieſſung des höchſten Guths ſoll erhalten werden, ſo muß es ohne Zweiffel dergleichen Unruhe nebſt allen deren Urſachen hintertreiben. Man könte dergleichen Eigenſchafften, ſowohl des höchſten Guts, als der höchſten Glückſeeligkeit, welche mit jenen verbunden iſt, noch weit mehr aufſuchen und daraus Kennzeichen machen; allein dieſe werden hoffentlich hinlänglich ſeyn, das wahre Summum Bonum uns zu erkennen zu geben; derohalben wollen wir ohne Urſache keine Weitläufftigkeit machen.

§. 16.

Nun ſolten wir alle Dinge in der Welt durchgehen, und fleißig forſchen, **welche Sache alle dieſe Eigenſchafften und Kennzeichen an ſich hätte?** Allein dieſes iſt zu weitläufftig; daher wollen wir nur die Haupt-

Claſſen aller Sachen durchlauffen und bey dieſer Gelegenheit zugleich zeigen, wie die Philoſophi und andere Menſchen insgemein in ſpecificirung des höchſten Gutes fehlen. Denn es iſt eine recht wunderliche Sache, daß die Menſchen in dieſer höchſtnöthigen Lehre ſoweit von einander abgehen, daß derer Meynungen eine groſſe Menge gefunden wird, wie denn bereits Auguſtinus (*) aus dem Varrone 188. Meynungen zehlt. In dem gemeinen Leben hat faſt ein jeder ſein abſonderliches, wiewohl erdichtetes, abgöttiſches S. B. worauf ſein Dichten und Trachten gerichtet iſt. Daher deſto nöthiger iſt, die rechte Warheit hierinnen zu erfahren. Alle Dinge ſind demnach entweder **bey dem** Menſchen, oder **auſſer** demſelben. Wir wollen erſtlich ſehen, ob der Menſch nicht ſelbſt was bey ſich hat, daß das höchſte Guth ſeyn könne. Er hat **Leib** und **Seele**. Was den Leib betrifft, ſo finde ich bey demſelben ſonderlich **das Leben**/ die **Geſundheit** und die **Ergetzlichkeit**/ oder **Wolluſt des Leibes**/ welche viele vor das S. B gehalten: Weil nun der Leib an ſich ſelbſt ſehr viel Unvollkommenheiten an ſich hat, indem er der Corruption und Veränderung ſo ſehr unterworffen iſt, ſo habe ich zu dieſen dreyen Stücken ſchon kein ſonderlich Vertrauen. Denn was das **Leben** betrifft, ſo

(*) Vid. *L. 19. de Ciuit. DEI, c. 1.* Huius diuerſitatis rationes euoluere conatur PHILARETUS *in Ethica L. II. c. 1. §. 7.*

ſo iſt (a) das Leben der Seele viel vollkommener, als das Leben des Leibes; (b) fällt vielen dieſes Leben verdrießlich, wenn es zu lange dauret, und doch mit lauter Unglück, Kranckheit und dergleichen verknüpfft iſt; hergegen iſt derjenige noch lange nicht unglückſeelig, der durch den Tod dieſes zeitliche Leben verleuret, indem er von vielen Trübſalen erlöſet, und wo er als ein wahrer Chriſt gelebet, mit dem ewigen von GOTT beſchencket wird. (*) Diejenigen zwar, welche ſich nichts gutes in der Welt vorgeſtellet, als das Leben, und alſo von nichts beſſers einē Erkäntniß und Geſchmack haben, werden auch nichts höher halten und ſuchen, als daß ſie nur beſtändig möchten vergnügt in dieſer Zeitligkeit leben. Dieſe werden auch den Tod, als das allergräulichſte und ſchlimmſte von der gantzen Welt halten; (**) allein dieſe

(*) Hoc ipſum gentiles quoque agnouiſſe videntur. CICERO *L. 1. Tuſc. Quæſt.* ait: *Mors dux eſt in cœlum claris viris & feminis.* SENECA *Ep. 102. Dies ille*, inquit, *quem tanquam extremum reformidas, æterni natalis eſt.* Et PLUTARCHUS dicit: *Ipſa mors alterius vitæ principium eſt.* Coniiciunt ita gentiles, niſi per traditiones aliquid cognoſcunt. Sed Chriſtiani hæc omnia certò ſciunt. Jo. V, 24.

(**) ARISTOTELES *L. V. Eth. Nicom. c. 6.* dicit: *Mortem omnium terribilium eſſe maxime terribilem.* Et ISOCRATES ap. Plutarchum de Gl. Ath. mortem vocat *omnium malorum maximum.*

haben einen gar verdorbenen und irrigen Geſchmack. Wer nur einigermaſſen etwas von dem ewigen Leben, und der rechten Freundſchafft mit GOtt geſchmeckt hat, der braucht zwar das Leben nach GOttes Willen zu deſſen Ehre, ſo bald er aber merckt, daß er daſſelbe nach eben deſſen Ordnung verlieren, und bey GOtt ewig leben ſoll, macht er nicht das geringſte aus dieſer Zeitligkeit, ſondern freuet ſich noch wohl, wenn er daſſelbe mit dem ewigen vertauſchen ſoll. Wird alſo der Menſch nicht recht glückſeelig allein durch dieſes Leben, noch vielweniger aber unglückſeelig durch den Tod. (c) Es ſteht auch dieſes Leben nicht in unſer Macht, daß wir es erhalten können, wenn und wie lange wir wollen; Dieſe und dergleichen Unvollkommenheiten finden ſich alle bey dieſem Leben, daß alſo nicht mehr als alle Requiſita, Eigenſchafften und Kennzeichen des höchſten Guts fehlen.

§. 17.

Auch die Geſundheit kan die höchſte Glückſeeligkeit nicht ſeyn. Denn dieſelbe iſt noch geringer als das Leben, daher auch, im Fall daß beydes zugleich nicht kan erhalten werden, dieſes jener muß vorgezogen werden. Hat jenes uns nicht können die groſſe Glückſeeligkeit geben, wirds uns dieſe noch vielweniger geben. Sehr viele Menſchen haben die beſtändigſte und vollkommneſte Geſundheit, und ſind doch wegen Kranckheiten der Seelen die Unglückſeeligſte,

ligſte. Hergegen finden ſich viele, welche auf ihren Siech-Bette weit glücklicher ſind. Sehr wohl urtheilet der Herr geheimde Rath Thomaſius, (*) wenn er ſchreibt: Was die Ge„ſundheit des Leibes anlangt, ſo iſt kein „Zweiffel, daß dieſelbe zwar der gröſten Glück„ſeeligkeit des Menſchen eine zieraliche „Vollkommenheit gebe/ aber doch in ſelbi„ger die wahre Glückſeeligkeit nicht beſte„hen könne; theils weil die Geſundheit nicht „allemahl in des Menſchen Willen ſtehet, ſon„dern vielen äuſſerlichen Zufällen unterworf„fen iſt, und ein Menſch durch die Gewalt an„derer derſelben beraubet werden kan; theils „weil dieſelbige an und für ſich ſelbſt den Men„ſchen nicht glücklich, noch dererſelben Berau„bung ihn elend machen kan. Biß hieher obbelobter Herr Autor, welcher aber dieſen nützlichen Diſcours noch weiter fortfähret, und dieſe Materia weitläufftig erläutert. Wolte man die Geſundheit ins beſondere nach allen Eigenſchafften des höchſten Guths prüffen, ſo würde man gewiß befinden, daß es nur an allen fehlen werde.

§. 18.

Endlich kan noch vielweniger die Wolluſt des Leibes/ die gröſte Glückſeeligkeit ſeyn. Denn auſſer dem, daß abermahl kein einiges, von denen angeführten Kennzeichen bey derſelben

(*) In der *Einleitung zur Sitten-Lehre c. 2. §. 39. & ſeqq.*

ben anzutreffen, ſo iſt wohl nichts untüchtigers zum S. B. als dieſe **Wolluſt**. Es iſt gewiß was ſonderbahres, daß auf eine groſſe Wolluſt ordentlich eine Reue in der Natur ſelbſt folget; (*) wo wird alſo die beſtändige Ruhe des Gemüths mit dieſer beſtehen können? Ja wenn man die Wolluſt des Leibes recht erweget, worauf ſie hauptſächlich ankömmt, ſo muß man ſich ſchämen, daß man ihr den geringſten æſtim mehr beylegt, als ihr gebühret. Daher auch der gelehrte Anton le Grand (**) gar wohl urtheilet: **Wer das höchſte Guth in der Wolluſt des Leibes ſuchet / wird dem Viehe gleich.** Wie weit ſich die Epicurer hierinnen vergangen, kan ein jeder leicht erkennen. Ich ſage mit Fleiß, die Epicurer / denn daß etliche dem Epicuro ſelbſt dieſe unflätige Meynung zueignen wollen, das iſt wohl nimmermehr zu erweiſen. Wie denn auch dieſes heut zu Tage kein Gelehrter leichtlich glaubet. (***) Der Herr

(*) Plautus *in Amphit. Ita*, inquit, *Diis placitum & viſum eſt, voluptatem ut mœror conſequatur.*

(**) In *Inſtit. Philoſ. P. X. c. 4. §. 4 & ſeq. Voluptas*, inquit Seneca *Epiſt. 92. bonum pecoris eſt.*

(***) Ab imputatione, quam Epicuræis tribuimus, ipſum Epicurum liberauere plurimi Autores, e quibus præſertim nominandi ſunt Seneca *de vita beata c. 12. & ſeq.* atque *in Epiſt.* paſſim, Diogenes Laertius *L.*

Herr geheimde Rath Thomaſius hat an dieſe Meynung bey der Lehre von der höchſten Glückſeeligkeit gar nicht gedencken wollen, ſondern führet dieſes Puncts halber nur eine Obiection an, (*) daß mancher ſich bey ſeiner Abhandelung von dem höchſten Guthe und denen unterſchiedenen Meynungen einen Scrupel machen könte, weil er von der Wolluſt nichts gedacht. Die Antwort aber auf dieſe Obiection iſt folgende: Hierauf werden wir keine andere „Antwort geben dürffen, als daß wir nur für„halten, daß die Wolluſt des Leibes eine un„ruhige/ unordentliche und (gar zu) em„pfindliche Beluſtigung ſey. Und alſo iſt ſie „warhafftig in ihrer Natur böſe, und derjenige, der

X. de vitis Philoſophorum, BUCHNERUS *in Diſſ. pecul. 129.* PICCOLOMINEUS *de Moribus grad. 8. c. 10. & grad. 9. c. 10.* JONSIUS *de Scriptor. Hiſtor. Phil. L. 1. c. 20. p. 108.* MEISNERUS *de S. B. p. 377.* ANTON LE GRAND *in Inſtit. Phil. P. X. Art 4. n. 4.* MENAGIUS *in Animaduerſ. ad L. X. Laertii,* RAPPOLDUS *in Comment. in Horat.* p. 550. & qui inſtar omnium eſt GASSENDUS *in vita Epicuri,* quos omnes recenſet, & quibus ſe ipſum adiungit Magnif. noſter Dn. D. MÜLLERUS *in Inſtit. Ethic. P. III. c. V. §. 3. ſeqq.* Quibus etiam adhuc alii addendi ſunt, ut HEIDERUS *in Phil. Morali P. I. p. 95. & ſeqq.* RONDELLUS *in Eth. Epic.*

(*) *Loc. cit. §. 128. ſeqq.*

„der ſich in ſelbiger umwälzet, würcklich elende;
„indeme er ſodann nicht als ein Menſch, ſon-
„dern noch unvernünfftiger als eine Beſtie le-
„bet; weil die Beſtien nicht mehr freſſen, ſauf-
„fen und andere Wolluſt des Leibes pflegen,
„als ihre Natur erfordert. Geſchweige denn
„daß einem vernünfftigen Menſchen in die
„Gedancken kommen ſolte, die Wolluſt des
„Leibes konte die Glückſeeligkeit, oder ein we-
„ſendliches Stück, oder nur eine Zierath derſel-
„ben ſeyn. Es iſt wohl andem, daß unzehlig
„viel Leute ihr Thun und Laſſen darnach ein-
„richten, als wenn dieſe Wolluſt das höchſte
„Guth wäre. Aber ihr eigen Gewiſſen wird
„ſie allezeit überzeugen, daß ſie thöricht han-
„deln, wenn ſie nicht allbereit durch die ange-
„wöhnte Beſtialität daſſelbe gäntzlich einge-
„ſchläffert. Allein daß ein Philoſophus jemahls
„die Meynung ſolte geheget und dieſe Philoſo-
„phie Nachfolger gefunden haben, daß dieſe
„Wolluſt die gröſte Glückſeeligkeit ſey, werde
„ich mich nimmermehr bereden laſſen, man
„möge auch von dem Ariſtippus ſagen, was man
„wolle. Denn nachdem zu unſern Zeiten ein
„Gaſſendus dem Epicurus in dieſem Stücke, und
„in einem andern de la Mothe le Vayer den
„Pyrrho, daß er kein Narr geweſen, die Defenſi-
„on geführet, halte ich alles dasjenige, was man
„von denen alten Philoſophen ſagt, und der
„geſunden Vernunfft augenſcheinlich zuwider
„iſt, für Fabelhafft und von ihren Feinden er-
dich-

„dichtet. Biß hieher abermahl der Herr Thomaſius. Ich meines Orts habe mit Fleiß die Paſſage ſo vollkommen hieher geſetzet, weil ſie überaus nachdrücklich von dieſer Sache redet. Sonſt hat unter vielen andern von dieſer Materie auch der ſeel. Meiſnerus (*) recht ſchön gehandelt.

§. 19.

Hieher wird ſonſt auch gezogen die Schönheit des **Leibes**. Dieſe beſtehet hauptſächlich in einer rechten proportion der Glieder, und derſelben angenehmen Farbe. (**) Nun iſt dieſelbige wohl ein Geſchencke GOttes: Allein wer darinnen die gröſte Glückſeeligkeit ſuchen wolle, käme gar zu kurtz; maſſen abermal keine einige Eigenſchafft des wahren Summi Boni alhier angetroffen wird. Die meiſten mißbrauchen dieſelbe zur Reitzung der Wolluſt, und werden dadurch höchſt-unglücklich. Uber diß iſt es gar zu eine flüchtige Sache um die Schönheit, welche zumahl in der Farbe beſteht, und worauf man ſich am meiſten einzubilden pflegt. Wie bald fället doch der Kalck vom Geſichte? Wie ungeſtalt kan eine Kranckheit die Glieder machen? (***)

§. 20.

(*) *In Diſſ. de Summo Bono l. c.* Add. Heiderus l. c. p. 89. ſeqq.

(**) Pulchritudo dicitur corporis quædam apta figura membrorum cum coloris quadam ſuauitate. Cicero *Lib. IV. Tuſc. Quæſt.*

(***) Ouidius *L. II. de Arte Am.* fatetur Formam

§. 20.

Ob nun gleich dieſes alles ſeine Richtigkeit hat, ſo muß man ſich doch wundern über die Thorheit der Menſchen, welche vielmahl in ſolchen Gütern des Leibes und ſonderlich in der Wolluſt und Schönheit ihr höchſtes Gut ſuchen. Denn dieſes zeigen ihre Verrichtungen. Es finden ſich Leute, welche gerne zu frieden wären daß ſie niemahls eine Hoffnung zu der ewigen Seeligkeit ſich machen dörfften, wenn ſie nur ohne Straffe der ewigen Verdammniß ihre Wolluſt in dieſer Welt nach Wunſche haben ſolten. Dieſe ſind weit unvernünfftiger als das Vieh, welches insgemein nicht weiter geht, als es deren conſervation nöthig hat. Viele ſetzen GOTT aus den Augen, läugnen denſelben oder wenigſten deſſen Providence, damit ſie ſich nicht vor ihm zu fürchten haben, wenn ſie der garſtigen Wolluſt nachgehen. Alles Dichten und Trachten geht dahin, wie ſie auf vielerley Art ſich ergötzen möchten. Alle Koſten werden angewandt, daß es an Wolluſt nicht fehlen ſoll. Welches meiſtentheils auch von der Schönheit kan geſagt werden, welche manche ſo hoch ſchätzen, ſo in acht nehmen und befördern, als wenn ſie nichts weiter zu beſorgen hätten; deren Verluſt ſie auch ſo empfindlich betrachten, daß ſie deswegen alles verlohren

bonum fragile eſſe. Add. Guiliemus Mechovius *in Phil. Parænet. L. II. c. 7. p. 109. ſeqq.* & Anton le Grand *l. c. §. 3.*

ren halten. O unglückſeeliger Verfall der Menſchen!

§. 21.

Nebſt dem Leibe finden wir bey dem Menſchen die Seele / und in derſelben betrachten wir abſonderlich den **Verſtand** und **Willen**. Bey dem Verſtande treffen wir ſonderlich an die **Gelehrſamkeit**; bey dem Willen, die **Beluſtigung des Gemüths** / als welche ſich hauptſächlich in dieſem ereignet, und ſonſt auch die **Gemüths-Ruhe** genennet wird; inglei- chen die **rechtſchaffene oder vernünfftige Liebe** / die **Tugend** / dererſelben **Fertigkeit und vollkommene Ausübung**. Ob nun eins von dieſen erzehlten Stücken das höchſte Guth könne genennet werden, wollen wir etwas weitläufftiger unterſuchen.

§. 22.

Was die **Gelehrſamkeit** (*) anlangt, ſo glaube ich nicht, daß ſie das höchſte Gut ſeyn kan. Denn ſie iſt (a) voller Unvollkommenheiten. Wieviel Dinge wißen wir gar nicht, welche uns doch zuwißen nöthig ſind? Wieviel Dinge erkennen wir zwar, aber nicht deutlich und gewiß? Alſo iſt unſer Wißen Stückwerck. Sie macht uns (b) auch nicht voll-

(*) CARTESIUM eruditionem pro S. B. habere, verba eius euincere videntur, quæ in *Epiſtola ad Interpretem Principiorum Phil.* extant & huius ſunt tenoris : *Summum Bonum eſt cognitio veritatis per primas cauſas.*

kommen glückſeelig. Denn ob ſie uns gleich den Weg zeiget zur wahren Glückſeeligkeit, ſo werden wir doch durch dieſelbe allein nicht glückſeelig gemacht. Wenn ich noch ſoviel gutes erkenne, ich mache mir aber durch den Willen daſſelbe nicht zu Nutze ſo hilfft mirs nichts. Dieſes ſtellet abermahl der Hr. geheimde Rath Thomaſius zwar weitläufftig doch recht nachdrücklich vor. (*) Es wird dem geneigten Leſer nicht zuwieder ſeyn, wenn ich deßen Worte hieher ſetze. Dieſelbige lauten alſo: „Was hilfft es dem Menſchen, wenn er gleich noch ſo„ ſcharffſinnig raiſonniret, wie man ſich ehrlich„ in der Welt hinbringen, nach Ehren trachten,„ Freunde erwerben und ſeiner Freyheit recht„ brauchen ſolle; wenn er von artigen Sitten,„ die man in gemeiner Geſellſchafft braucht,„ wohl zu diſcuriren weiß; wenn er von der„ menſchlichen Geſundheit, wie man dieſelbe„ erhalten, und die verlohrne wiederbringen„ ſolle, gründlich zu reden und zu ſchreiben weiß,„ und verſchwendet alles das Seinige, oder iſt„ faul und will nichts arbeiten, oder achtet weder Ehre noch Schande, und kan ſich mit niemand vertragen, oder mißbraucht ſeine Freyheit, oder hat ſelbſt bäuriſche und grobe Mores„ an ſich, oder verderbet durch unordentliches„ Leben die ihm von GOtt verliehene Geſundheit? Kan wohl die Erkäntniß der Warheit,„ die er, vermittelſt ſeines Verſtandes, begreifft,„ ihn

(*) Vid. eius *Introd. in Ethicam l. c. §. 44. ſeqq.*

ihn glücklich machen? Oder vermehret ſich „
nicht vielmehr die Unruhe, je mehr er dadurch „
ſein über den Halß gezogenes Elend zu erwe- „
gen Gelegenheit überkömmt, und durch ſeine „
eigene Gedancken ſich zu verdammen genöthi- „
get wird? Betrachte hingegen einen Menſchen „
der nur einen gemeinen natürlichen Verſtand „
hat, und ſich nicht eben für einen Gelehrten „
ausgeben kan, er ſey nun von was für einem „
Stande er wolle, wenn er ein ehrlich Ver- „
mögen für ſich bringet, und daſſelbige klüg- „
lich verwaltet, ſich durch ſeine Geſchicklichkeit „
aus dem Staube erhebet, und von allen Ehr- „
und Tugend-liebenden Gemüthern geliebet „
und hochgehalten wird, wenn er ſeine Frey- „
heit in nichts anders ſuchet, als wie er andern „
Menſchen Gutes thun, und ſie für unrecht- „
mäßiger Gewalt und Unterdrückung be- „
ſchützen möge, wenn er jedermann mit Höf- „
lichkeit begegnet, und allen allerley wird, da- „
mit er viele gewinnen möge; und wenn er „
endlich durch ein mäßiges Leben und Be- „
herrſchung ſeiner Gemüths-Neigungen ſeine „
Geſundheit in dem Zuſtand, wie ſie ihm Gott „
verliehen hat, erhält, findeſt du wohl die ge- „
ringſte Urſache zu zweiffeln, daß ein ſolcher „
Mann nicht weit Glückſeeliger ſeyn ſolte, als „
der Erſte?„ Wieviele werden doch gefunden, welche nichts weiter als die Wiſſenſchafften erlangen aber durch den Willen nicht das geringſte brauchen, und alſo das Sprüchwort wahr

machen, daß die Gelehrten die Verkehrten ſind? (*) Daß ich jetzo nichts gedencke, wie die Gelehrſamkeit auch die andern Eigenſchafften nicht alle an ſich habe, welche doch bey dem höchſten Guthe müſſen angetroffen werden.

§. 23.

Was die **Beluſtigung** oder **Ruhe** des **Gemüths** angeht, ſo iſts der Mühe wohl werth, daß wir dieſelbige etwas weitläufftig erklären, damit wir eine rechte Einſicht bekommen mögen, ſonſt können wir von der Sache nicht urtheilen. Dieſe Beluſtigung gehört aber zu denen Ideis ſimplicibus, von welchen aus der Logica bekannt (**) iſt, daß man ſie ſelbſt zwar deutlich genung empfindet, andern Leuten aber kan man ſie nicht ſo deutlich an den Tag legen, als man ſie empfunden hat. Um deßwillen ſagt der Herr geheimde Rath Thomaſius (***) gar wohl, daß **dieſe Beluſtigung von denen/ die ſie beſitzen/ beſſer empfunden/ als von andern deutlich verſtanden werde.** Inzwiſchen ſo viel man davon ſagen kan, ſo entſteht dieſe Beluſtigung auf folgende Art: Der Wille iſt von GOTT alſo erſchaffen, daß er alles, was

(*) Vid. Theophilus Spizelius *in infel. literat.* Menckenius *in Analectis de calamitate litteratorum*, & celeberr. noſter Buddeus im moraliſchen Diſcours von dem Elende und Mängeln der Gelehrten.

(**) Vid. Io. Clericus *in Log. P. I. c. 2.*

(***) *l. c.* §. *64.*

was ihm vom Verſtande gut vorgeſtellet wird, liebet; wenn er das Gute noch nicht hat, ſo fühlt man in denſelben eine Bewegung, welche wir das Verlangen nennen; bekömmt er es aber und beſitzt es auf eine Art, wie es möglich iſt, ſo fühlt man eine angenehme Empfindung und Gelaſſenheit, welches eine Beluſtigung oder Ruhe des Gemüths genennet wird. Dieſe Phænomena ereignen ſich öffters bey ſchein-guten Dingen. Alſo hat der Wille eine ſolche Beluſtigung, wenn der Menſch einer Grille nachdencket und dieſelbe ſo ſpitzig, als es möglich, findet. Ingleichen wenn einer ſonſt was erhält, welches mit ſeiner böſen Neigung übereinſtimmet. Allein eben dieſe Phænomena ſpürt man auch, wenn was würcklich gutes erhalten wird. Und folglich müſſen eben dieſe ſich auch in dem Willen finden laſſen, wenn ein Summum Bonum erhalten wird. Hieraus erkennet man nun, daß dergleichen Beluſtigung und Ruhe des Gemüths ein conſequens von dem S. B. und höchſten Glückſeligkeit ſey, nicht aber das höchſte Gut ſelbſt. So nahe als dieſe Beluſtigung dem höchſten Gute iſt, ſo iſt es nicht ſelbſt das S. B. Auf ſolche Weiſe hat Epicurus doch nicht recht gehabt, wenn er auch gleich das höchſte Gut in der Beluſtigung und Ruhe des Gemüths geſucht. Daß ich jetzo nichts gedencke von denen wunderlichen und gefährlichen Mitteln, welche er brauchte, dieſe Ruhe zu erhalten; maſſen er in der Welt nichts achtete, auch GOt-

tes Prouidence läugnete, damit er nicht durch Furcht mögte unruhig werden.

§. 24.

Bey dem Willen treffen wir ferner an die **Liebe**. Dieſe iſt dem Willen angebohren. Sie iſt die Haupt-Eigenſchafft und Würckung deſſelben. Es findet ſich aber unterſchiedliche Liebe. Sonderlich wird ſie genommen (a) vor **die wollüſtige Liebe**. Dieſe gehöret meiſtentheils zum Leibe, und kan alſo das höchſte Guth nicht ſeyn, wie im vorhergehenden gezeiget worden. Ferner haben wir (b) den Affect **der Liebe**. Dieſer kömmt und vergeht gar leicht, hat ſeine gräuliche Schwachheiten, macht den Menſchen unruhig u. ſ. f. daß er alſo unmöglich das höchſte Gut ſeyn kan. Uberdiß haben wir (c) die dem Willen **angebohrne Neigung zum Guten**/ welches auch eine Liebe heiſt. Allein auch dieſes kan das höchſte Guth nicht ſeyn, weil ſie gleichfals voller Schwachheiten iſt, oder wenigſtens ſich mit dem höchſten Guth vielmehr zu vereinigen ſucht, als daß ſie das höchſte Guth ſelbſt ſeyn ſolte, wie wir unten hören werden. Endlich ſind noch (d) die **Würckungen der Liebe** gegen GOtt, uns und unſern Nechſten. Dieſe können wohl das höchſte Gut auch nicht ſeyn, weil ſie an ſich ſelbſt gar unvollkommen ſind, und vielmehr aus der Vereinigung mit dem höchſten Gute flieſſen. Zwar ſcheint dieſe eben die **vernünfftige Liebe** zu bedeuten, welche der Herr geheimde Rath Thomaſius zum

höch-

höchſten Gute macht. (*) Allein er meynt nur die Liebe anderer Menſchen, als wohin ſein gantzer Diſcours läufft. Ob nun bey dieſer Liebe die Eigenſchafften des höchſten Guts gefunden werden, kan man leicht aus der angeſtellten Prüffung erkennen.

§. 25.

Nach der Liebe kömmt die **Tugend**/ welche ſehr viele vor das höchſte Gut ausgegeben. (**) Ande-

(*) *l. c.* §.

(**) Ex recentioribus huc referendus eſt ANDREAS RÜDIGER *in Inſtitutionibus eruditionis L. III. P. II. c. 2.* cuius verba hæc ſunt: *Summum Bonum, quicquid dicant alii, manifeſtiſſime virtus eſt.* Et in ſequentibus concedit, *DEum eſſe Summum Bonum obiectiuum omnium creaturarum adeoque & hominis, veriſſimum* quidem *eſſe, eundem tamen eſſe bonum hominis ſummum, idque formale & proprium, dici haud poſſe,* aſſerit. In Scholio I. mentem ulterius ita explicat: *Nemo facile negauerit, quod hic de virtute adſtruximus, niſi illi forte, quibus magis pium videtur, Deum ſummum bonum* dicere. *At, hi quomodo errent, accipe. Primo non ſatis conſiderant, de quo hic agatur, nempe non de* bono ſummo generali *ſed ſpeciatim de* bono ſummo homini proprio: DEUS *illud* eſt, *hoc* dici nequit. *Dein, illotis, ut ita dicam, manibus ruunt ad conſectaria confuſa, aliqua diuiſione aequi-*

Andere controuertiren inzwiſchen, ob die Fertigkeit (habitus virtutis) oder die vollkommene Ausübung (operatio ſecundum virtutem optima & perfectiſſima in vita perfecta) der Tugend das höchſte Gut ſey. Dieſer Sache ein wenig weiter nachzudencken, ſo iſt zu mercken, daß die Tugend heutiges Tages im zwiefachen Verſtande gebraucht werde; erſtlich vor die Bemühung um die gute Verrichtungen; (pro ſtudio ſe & actiones ſuas ad voluntatem DEI componendi, ſeu pro ſtudio bonarum actionum) und zum andern vor die Ausübung dieſer Verrichtungen / oder vor die Verrichtungen ſelbſt. Die erſte Bedeutung haben ſonderlich die Carteſianer gebraucht. (*) Und

uocationis præmiſſa, definitione boni hominis nulla apparente: hæc doceret ipſos, bonum hominis æſtimandum ex intentione DEI; cum ergo hic S. B. debeat eſſe aliqua intentio diuina, ipſum DEum illud dicere abſurdum eſt: unum enim eſt & idem ex parte rei, bonum hominis ſummum & finis DEI Creatoris primarius. *Tertio confundunt bonum* abſolute *ſummum cum bono* reſpectiue *ſummo. Quarto* fontem boni *reſpectiui, cum* ipſo bono *reſpectiuo &c.* Quid autem de hac ſententia ſentiendum ſit, ex ſequentibus facile colligi poterit.

(*) ANTON LE GRAND *in Inſtit. Phil. P. X c. 7. §. 1. Virtus,* inquit, *propriè conſiſtit in mentis inſtituto & vigore, quo ad ea, quæ bona*

Und wir werden unten ſehen, daß dieſe Bedeutung gut und nöthig iſt; daher denn auch etliche derer neuern darbey geblieben. (*) Die andere Bedeutung iſt bey denen meiſten Alten gäng und gebe. Wir wollen inzwiſchen die Tugend nach beyden Bedeutungen unterſuchen und forſchen, ob ſie das höchſte Gut ſeyn könne? Betrachten wir demnach dieſelbe als ein ſtudium bonarum actionum, welche uns GOtt der HErr zu thun befohlen hat, ſo befinden wir, daß ſie bey uns ſehr unvollkommen iſt. Es flieſt dieſes Studium oder Tugend aus einer wahren Liebe zu GOtt her, wird aber in dieſer Welt beſtändig durch die böſe Selbſt-Liebe, welche von Natur in uns ſteckt, nachdrücklich gehindert, unbeſtändig und ſchwach gemacht, wie einem jedweden die eigne Erfahrung leicht überweiſen wird. Ja wenn wir die Sache bey dem Lichte beſehen, ſo wird dieſe Tugend eher aus der Verbindung mit dem höchſten Gute flieſſen, als daß es das höchſte Gut ſelbſt ſeyn ſolle, wie wir bald mit mehrern hiervon handeln werden; verſtehe ich durch die Tugend die bonas actiones, ſo flieſſen und müſſen dieſelbe auch flieſſen aus der vorgehenden Tugend; daher jene vor die cauſa, und dieſe vor die effectus

 ange-

eſſe credimus facienda ferimur. Conf. ipſe CARTESIUS *in Epiſt. Dedic. princip. Phil. præmiſſa.*

(*) Vid. celeberr. noſter BUDDEUS *in Elem. Phil. Pract. c. 4 §. 51.*

angegeben werden. Es ſchicken ſich aber nicht allein die wenigſte Eigenſchafften des höchſten Guts auf dieſe Tugenden, ſondern ſie flieſſen ohnſtreitig, vermittels der vorhergehenden aus der Vereinigung mit dem höchſten Gute. Auf ſolche Weiſe fält dieſe Bedeutung auch weg.

§. 26.

Von dem Streite, welchen die Ariſtotelici und Stoici untereinander haben, (*) will ich jezo nichts gedencken, weil nicht alle Leſer mit deſſen Erzehlung zu frieden ſeyn möchten. Wenn aber gefragt wird, ob der habitus virtutis, oder operatio animæ rationalis ſecundum virtutem optimam & perfectisſimam das höchſte Gut ſeyn könne? So iſt meine Antwort, ohne daß ich jemand im geringſten zu nahe treten will, kürtzlich dieſe: Wenn ich den habitum virtutis recht hoch treibe, ſo kan er nichts mehr heiſſen, als daß ich im Willen recht fähig werde, die anbefohlne actiones virtuoſas ſo offt und wenn ich will oder ſoll auszuüben. Iſt nun dieſes der habitus virtutis, wo finde ich (a) deſſen Vollkommenheit bey einen Menſchen? Welches doch ein nöthiges Stück des höchſten Gutes iſt. Wer wird (b) dadurch vollkommen glückſeelig? Wo iſt dieſer habitus (c) ewig? Da auch die Ariſtotelici wiſſen, daß ein habitus doch könne endlich mutirt werden, ob es gleich ſchwehr zuge-

(*) Vid. ADRIANUS HEREBORD in Exercit. Ethicis VII. §. 2. & WOLFGANGUS HEIDERUS l. c. p. 125. ſeqq.

zugehe. Wo iſt dieſer (d) ſo beſchaffen, daß ich mich weiter zu nichts ſehne! Iſt er nicht deßwegen da, daß ich ſoll dadurch die Tugenden ausüben. (*) Ja, möchte mancher ſagen, ich meynte doch, wenn ichs ſo weit brächte, daß ich eine Fertigkeit in Ausübung derer Tugenden hätte, ich wolte recht glückſeelig leben. Hierauf dient zur Antwort: Wenn einer freylich dergleichen mit Beſtändigkeit erlangen könte, ſo wäre es gar eine ſchöne Vollkommenheit, allein, wo iſt derjenige, der ſich dergleichen ohne beſorgende Veränderung verſprechen kan, und der alsdenn nichts weiter zu ſuchen bedörffe? Anderer Dinge zugeſchweigen, welche ſich dieſer Meynung opponiren laſſen.

§. 27.

Wir haben alſo noch übrig die Meynung des Ariſtotelis, (**) daß das S. B. ſey operatio animæ rationalis u. ſ. w. Wir wollen zuförders den Sinn des Ariſtotelis recht aufſuchen, und alsdenn ſehen, wie weit die Meynung ſelbſt anzunehmen ſey: Bey der Erklährung derer Worte gehen die Ausleger weit voneinander ab; (***) doch zielen die meiſten auf die folgende Erklährung. Operatio bedeutet nicht eine

(*) Vid. Magnif. noſter Müllerus l. c. §. 7.

(**) Inuenitur hæc opinio & definitio Ariſtotelis *L. I. Eth. c. 7.*

(***) Teſtantur hoc inter alios Herebord l. c. Exercit. IX. n. 11. & aliquoties laudatus celeberr. noſter Müllerus l. c. §. 10.

ne einzele Action, ſondern eine Continuation vieler Verrichtungen, welche von einerley Art ſind, (*) und zwar darff es nicht nur eine Art der Verrichtungen ſeyn, ſondern alle Arten, deren der Menſch nöthig hat. Virtus optima & perfectiſſima iſt entweder der höchſte Grad in einer jedweden Tugend, (**) oder der complexus aller virtutum intellectualium und moralium. (***) Vita perfecta heiſt theils das männliche oder vollkommene Alter, bey welchen ſich das Iudicium hinlänglich findet; theils eine hinlängliche Duration. (†) Es verſteht alſo Ariſtoteles nach dieſer Erklährung durch das S. B. die dem Menſchen nöthige und nützliche Tu-

(*) Verba iam laudati viri l. c. ita habent: *Generis vice hic* (nempe in definitione S. B. Ariſtotelica) *ponitur actio, eiusque notione non una indiuidualis ex habitu perfecta actio, ſed actionum ſecundum eandem ſpeciem continuatio intelligitur, mensque Philoſophi haud eſt, quaſi in eo ſumma conſiſtat felicitas, ut quis ſemel aut iterum manum operi admoueat, deinceps vero retrahat, ſed quod operans, quotieſcunque tale obiectum offertur, ſemper & quidem ſic, prout egit, agat.*

(**) Hanc opinionem fouet iam citatus HEREBORD loc. alleg.

(***) Hanc explicationem cæteris præfert Magnif. noſter MÜLLERUS l. c.

(†) Vide Autores modo allegatos.

Tugendhafften Verrichtungen der Seelen/ welche in vollkommenen Grad bey reiffen Judicio, ſo offt und lange es nöthig iſt/ ausgeübet werden. Dieſe definition applicirt er nun auf ſein zwiefaches S. B. nemlich das theoreticum und Practicum. Jenes beſteht in Betrachtung Göttlicher und menſchlicher Dinge, und gehört zum Verſtande; Dieſes aber beſteht in denen Tugendhafften Verrichtungen, und gehört zum Willen. Welches unter denen beyden das vornehmſte ſey? Hat der öffters angeführte ſeel. Prof. Heider (†) hinlänglich ausgeführet, und wieder den Ariſtotelem behauptet, daß das practicum dem theoretico vorzuziehen ſey. Nehmen wirs aber zuſammen, und halten es gegen unſere Eigenſchafften, welche ein S. B. nothwendig an ſich haben muß, ſo wollen ſich dieſelbigen doch nicht alle adpliciren laſſen. Denn wir treffen bey dieſem S. B keine rechte Vollkommenheit, kein Priuilegium vor der Veränderung, kein vollkommenes Vergnügen und Ruhe an; maſſen ja alle Tugenden darzu ſollen gebraucht werden, daß die Ariſtotelici erſt die rechte Glückſeeligkeit erhalten wollen, welches die Tractation ihrer Ethique ſelbſt zeiget, da ſie im erſten Theil das S. B. vorſtellen, als ein Ziel; in dem letzten Theile ſchlagen ſie die Mittel vor dieſes S. B. zu erlangen. Und dieſe ſind nichts anders als die Tugen-

(†) Videatur HEIDERUS l. c. p. 122. ſed addatur celeberr. noſter MÜLLERUS l. c. §. 12.

Tugenden. Von andern Dingen will ich jetzo nichts gedencken, da dem Ariſtoteli vorgeworffen wird, als habe ſein S. B. hauptſächlich in nichts anders beſtanden, als in einer äuſſerlichen politiſchen Auffführung, welche bey Hofe paßiren kan, welche alſo gar ein kleiner Zierath von der rechten Glückſeeligkeit wäre.

§. 28.

Dieſes waren die vornehmſten Stücke und Eigenſchafften der Seele, unter welchen wir nichts haben können antreffen, welches das rechte höchſte Guth bedeuten mögen. Bey dem Leibe hat ſich noch viel weniger gefunden. Und alſo ſteckt in dem Menſchen ſelbſt wohl nichts, welches ein S. B. mit recht heiſſen kan. Wir wollen auſſer dem Menſchen ſuchen, ob nicht etwas zu finden ſey, welches die rechten Eigenſchafften des warhafftig höchſten Guthes an ſich habe? Auſſer dem Menſchen finden wir noch unzehlich viel Dinge, welche wir unmöglich alle eintzeln unterſuchen können; alſo wollen wir abermahls dieſelben nach ihren Claſſen betrachten und pruffen. Wir haben **Cörperliche** Dinge, **geiſtliche** und **ſolche**/ welche von beyden participiren. Unter die erſten gehören alle Creaturen, welche cörperlich ſind. Wir können aber alle dieſe uns nicht weiter zu eigen machen, als ſofern wir ſie hauptſächlich zu unſern Haußweſen brauchen. Alſo werden ſie insgemein mit dem Titul der **Haabſeeligkeiten** oder **Reichthümer** benamſet. Hier fragt ſichs

alſo,

alſo, ob dieſe nicht können das h. B. ſeyn, das uns höchſt-glücklich machen möge? Wenn das gemeine Leben ſolte antworten, ſo würde es heiſſen: **Wer Geld hat / hat alles; Wer kein Geld hat / iſt übel dran.** Denn je-“ derman, auch diejenige ſelbſt, die durch ihr“ Exempel ihre Lehre beſtätigen ſolten, trachten“ nach Ehre und Reichthum, als nach dem höch-“ ſten Guth, mit Verluſt ihrer Geſundheit,“ mit Beraubung ihrer geziemenden Beluſtig-“ ungen, und Erdultung tauſend faſt unerträg-“ licher Verdrüßlichkeiten, mit Gefahr des Le-“ bens und der Gemüths-Ruhe. (*) Ja wenn“ wir aus der gröſten Liebe der Menſchen wollen auf ihr höchſtes Guth ſchlieſſen, als welche bey-de ordentlich beyſammen ſind, ſo wird man ſe-hen, daß viele Menſchen ihre gröſte Liebe auf nichts als Reichthum appliciren. Sie dichten und trachten nach nichts als Güthern dieſer Welt. Niemand wird von ihnen geehret, als wer reich iſt. Niemand haben und ſuchen ſie zur Freundſchafft aus, als die wackere Mittel haben. Die meiſten Heyrathen werden hier-nach eingerichtet. Man ſetzt gerne GOTT und den Nechſten aus den Augen, wenn man nur ſeinen Vortheil darbey machen, das Intereſſe befördern und Reichthümer darbey er-langen kan. An das Kirchen gehen denckt man nicht, wenn man was zuverdienen weiß. Den Betrug des Nechſten hält man vor keine Sün-de,

(*) Vid. illuſtris THOMASIUS *l. c, §. 9.*

de, wenn man dadurch nur einen Profit erhalten kan. Welches denn ein ohnfehlbar Kennzeichen iſt, daß man die Güter dieſer Welt höher achtet, als GOtt ſelbſt. (*)

§. 29.

Aber der Menſch betrügt ſich greulich durch dieſen Irrthum. Der Herr geheimde Rath Thomaſius ſtellt abermahl die Sache nachdrücklich vor, wenn er (**) ſpricht: „Der reichſte und mächtigſte König iſt warhafftig elend, „wenn er kranck und ungeſund, oder ſonſt in „ſeinem Gemüthe eine unruhige Beängſtigung „empfindet. Da hingegen der ärmſte „Menſch, der z. E. nackend und bloß aus einer „jähling entſtandenen Feuers-Brunſt ſein Leben „retten muß, wenn er anders geſund und „tugendhafft iſt, warhafftig nicht elend iſt; „weil er entweder durch Mitleidigkeit anderer „Menſchen, oder durch Arbeit ſattſam Gelegenheit „findet, ſeine Blöße zu bedecken und „ſeinen Hunger zuſtillen, u. ſ. w. Eben dergleichen „ſchöne Gedancken, von dem Reichthum über-

(*) Horatius non veretur dicere: - - -
omnis enim res, virtus, fama, decus, diuina humanaque pulcris diuitiis parent, quas qui conſtruxerit, ille clarus erit, fortis, iuſtus, ſapiens, etiam Rex, & quicquid volet. *L. II. Satyr. 3.*

(**) *l. c. §. 8.*

überhaupt, hat auch der weiſe Seneca. (*) Gehen wir aber vollends die Eigenſchafften des höchſten Guthes durch, ſo wird keine eintzige ſich bey dem Reichthum finden. Es iſt derſelbe (a) eine gar geringe Sache / geſchweige daß er das Vollkommenſte ſeyn ſolle. Socrates als er merckte, daß Alcibiades ſich ſo viel wegen ſeines Reichthums einbildete, und mit ſeinen Ländereyen prahlete, führte er ihn zu einer general Land-Charte, und bath ihn, daß er das Athenienſiſche Gebüthe ſuchete. Als nun jener daſſelbe zeigete, ſo bath er ihn weiter, er möchte ihm auch ſeine Ländereyen weiſen. Jener antwor-

K

(*) *Ad Lucill. Epiſt. 16. Congeratur*, inquit, *in te, quidquid multi locupletes poſſederunt, ultra priuatum pecuniæ modum fortuna te prouehat, auro tegat, purpura veſtiat, & eo delitiarum opumque perducat, ut terram marmoribus abſcondas & non tantum tibi habere liceat, ſed calcare diuitias. Accedant ſtatuæ, picturæ & quidquid ars ulla luxuriæ elaborauit. Maiora ab his capere diſces. Quid refert, quantum illi in arcâ, quantum in horreis jaceat, ſi alienâ indigeat, ſi non quæſita, ſed quærenda computet. Non enim pauper eſt, qui minus habet, ſed qui plus cupit: Nec qui plus habet, ſed qui minus cupit, diues. Si ad naturam viuas, nunquam eris pauper. Si ad opinionem, nunquam diues. Exiguum natura deſiderat, opinio immenſum.*

wortete aber und ſagte: Sie wären nirgends hingemahlet worden. Darauf verſetzte denn Socrates: **Warum bildeſt du dir alſo ſoviel ein bey deinen Ländereyen / welche doch kein Theil der Welt ſind.** (*) Er wolte ohne Zweiffel ſo viel ſagen: Was erhebeſt du dich wegen deines Reichthums, welcher doch gegen die gantze Welt zu rechnen ſo klein iſt, daß der Mahler in dem Abriß der Welt nicht daran dencken kan. Da die gantze Welt nicht viel iſt, was will dein Bißgen machen. Es kan ferner (b) **der Reichthum den Menſchen nicht vollkommen glückſeelig machen; vielmehr ſind die Reichſten öfters die Unglückſeeligſten.** Die reich werden wollen fallen in Verſuchung. (**) Die die gantze Welt gewinnen wollen leiden leicht Schaden an ihrer Seele. (***) Es iſt leichter ein Camehl durch ein Nadel-Oehr zu bringen, als einen reichen in dem Himmel. (†) Und was dergleichen Unglück mehr seyn kan, welchen die Reichen gar zu ſehr unterworffen ſind. (††) Sonderlich iſt (c) **die gröſte Unruhe**

(*) Vid. Ælianus L. III.

(**) I. Tim. VI, 9.

(***) Matth. XVI, 26. Marc. VIII, 36.

(†) Luc. XVIII, 25. & Marc. X, 25.

(††) Plura gentilium dicteria, incommoda diuitiarum depingentia deprehendimus ap. Wolfgangum Heiderum l. c. p. 114. ſeqq. Add. Guilielmus Mechovius *in Phil. Parav. L. II. cap. 10.*

rnhe des Gemüths / bey den Reichthum. Erſtlich hat man Sorge und Mühe genug und ſatt, ehe man die Güter dieſer Welt erlangt. Iſt man derſelben habhafft worden, ſo hat man die gröſte Begierde noch mehr zu erhalten. (†) Je mehr man erlangt, je mehr Sorge hat man dieſelben zu behaltrn, recht zu verwalten, zu verwahren, daß die Diebe uns nicht drum bringen und wohl gar uns darbey das Leben nehmen. Wenn wir auch auf unſer Seite alles thun, was wir thun können, ſo kömmt doch wohl der Krieg, das Feuer, die Waſſer-Fluthen und endlich der Todt, wodurch wir aller Güther beraubet werden. (††) Wo will alſo die ſo nöthige Gemüths-Ruhe bey dem Reichthum herkommen? (*)

§. 30.

Diejenige Dinge, welche vom Leibe und Geiſte participiren, ſind die Menſchen. Nun iſt es zwar durch die Boßheit dererſelben ſoweit kommen,

(†) Horatius *Lib. III. Carm. Od. 16.* dicit: *Creſcentem ſequitur cura pecuniam, majorumque fames.*

(††) Ovidius *L. III. triſt. eleg. 7.* ait. *Dat & quodcunque libet, fortuna, rapitque, Irus & eſt ſubito, qui modo Crœſus erat.*

(*) In refutanda ſententia, quod diuitiæ ſint S. B., multi ſudarunt, ex quibus præſertim adferendi ſunt aliquoties citati Heiderus *l. c. p. 110. & ſeqq.* & Guilielmus Mechovius *l. c.*

men, daß es öffters heiſt; **Ein Menſch iſt des andern Teuffel/** welches die tägliche Verfolgungen und intriquen, welche die Menſchen hinter einander her machen, ſattſam bekräfftigen. Jedoch iſt dieſes nicht gleich von allen zu verſtehen, ſondern wir können nicht läugnen, daß wir von andern Menſchen viel Rath und That, Ehre und Beförderung zugewarten haben, daß es alſo öffters auch heißt: **Ein Menſch iſt des andern Engel.** Alles aber was wir von andern Menſchen zugewarten haben, iſt ſonderlich **Schutz/ Freundſchafft und Ehre.** Schutz genieſſen wir von unſer Obrigkeit und Patronen. Dieſes iſt wohl ein ſchön Stück äußerlicher Glückſeeligkeit, allein daß es die höchſte Glückſeeligkeit ausmachen ſolle, wird nimmermehr können erwieſen werden, weil abermahl die Eigenſchafften des höchſten Guten nicht darbey zu finden. Wo können wir dadurch innerlich recht vollkommen geſättiget werden? Kan einer nicht auch glückſeelig ſeyn, wenn er ſolchen beſondern Schutz nicht genieſet? Hat jemand ſeine innwendige Ruhe, ſo wird er den äuſſerlichen Schutz kaum ſchmecken. Zudem ſehen wir ja, daß auch die Gottloſeſten öffters in der Republique ihren Schutz genieſſen, deswegen bleiben ſie doch die Erbarmungswürdigſte Leute.

§. 31.

Freunde können uns zwar viel gutes zuwenden, aber wie lange dauret manchmahl die

Freund-

Freundſchafft? Ich habe befunden, daß zween Freunde einander recht hertzlich geliebet, alle beyde auch darauf gedacht, wie ſie möchten alles verhüten, was ihrer Verbindung nur einigermaſſen könne ſchädlich und hinderlich fallen. Deſſen ohngeachtet hat die menſchliche Schwachheit etwa einen kleinen Argwohn erwecken müſſen. Bey welchen er zu erſt entſtanden, der hat ihn den andern nicht wollen entdecken, weil er ihn noch geliebet. Inzwiſchen hat doch dieſer Argwohn die innerliche Freude und Vergnügen auch wohl das Band einigermaſſen geſchwächt, oder wenn der andere auf ſeiner Seite in beharrlicher Freundſchafft fortgefahren, hat der erſte ſolches wohl als eine Heucheley und Falſchheit ausgelegt. Da denn aus dem Argwohn eine Ialouſie entſtanden, wodurch die gantze Freundſchafft leicht hat können getrennet werden. Ob ich nun ſonſt einen guten Freund unter zeitlichen Dingen vor das Beſte mit gehalten; ſo habe ich doch bey der kaum erzehlten Obſeruation dieſe Gedancken gehabt, es geſchehe dergleichen Veränderung auch nicht zum Schaden des Menſchen, ſondern wenn er ſiehet, wie in der Welt nichts beſtändig und vollkommen Vergnügend gefunden werde, ſo hängt er deſtoweniger ſein gantzes Hertz daran, ſondern ſchwingt ſich vielmehr höher nach ſeinen GOtt, der wird eine recht gemachte Freundſchafft niemahl brechen. Wenn ich alſo nur dieſe angemerckte Unbeſtändigkeit

der Freundſchafft erwege, ſo vergehen mir die Gedancken ſchon, daß darinn das höchſte Gut des Menſchen beſtehen könne und ſolle.

§. 32.

Die Ehre iſt noch übrig, nach welcher freylich die Menſchen öffters ſo eyffrig ſtreben, als wenn ſie das höchſte Gut wäre. Heiſt es nicht: **Gut verlohren/ Muth verlohren/ Ehre verlohren/ alles verlohren?** Allein wenn ich (a) bedencke, wie mühſeelig die Ehre erhalten, (*) mit was vor Sorgen ſie behalten wird, (**) ſo laß ich mich niemahls bereden, daß die Ehre das S. B. ſey. Es iſt gar ein kleiner Unterſcheid zwiſchen honos und onus. Darzu kömt noch (b) daß die Ehre ungemein unbeſtändig iſt. Wo will eine Sache, welche beſtändig mit Furcht und Hoffnung zweyen widrigen Affecten verknüpfft iſt, das menſchliche Gemüth vergnügen und ruhig machen?

§. 33.

Nun ſind noch die Geiſter übrig. Dieſe werden eingetheilt in erſchaffene/ und einen uner-

(*) Seneca *Ep. 84.* exclamat: *O quam confragoſa in faſtigium dignitatis via eſt!*

(**) Rex Antigonus traditum ſibi diadema diu manu tenens & conſiderans, tandem inquit: *O nobilem magis, quam felicem pannum, quem ſi quis penitus cognoſcat, quam multis ſollicitudinibus & periculis & miſeriis ſit refertus, ne humi quidem iacentem vellet tollere.* Stobæus *Serm. 47.*

unerſchaffenen. Von denen erſteren zeigt die H. Schrifft wiederum zwey Gattungen an; etliche ſind böſe/ etliche gute Geiſter. Daß böſe Geiſter ſolten unſer S. B. werden, davor behüte uns der liebe GOTT. Die guten möchten eher einen Schein des höchſten Guten führen können, weil die Heil. Schrifft ſehr viel gutes von ihnen erzehlt, welches ſie dem Menſchen erwieſen haben. Allein wenn wir die Eigenſchafften des S. B. auch auf die guten Engel appliciren, ſo befinden wir gleich daß ſie nicht das Vollkommneſte ſind, welches doch unſer Wille ſucht. Denn wie kurtz vorher bey der erſten Eigenſchafft des S. B. gewieſen worden, hat Gott unſern Willen ein ſolch deſiderium immenſum anerſchaffen, daß es nicht kan geſättiget werden, wo er nicht ein bonum infinitum bekömt; dergleichen ſind die guten Engel nicht, derohalben können ſie auch das höchſte Gut nicht ſeyn. Nun iſt nichts mehr übrig als der **unerſchaffene Geiſt**/ welcher iſt der **höchſte GOTT.** Da alſo in rerum natura nichts geweſen, welches alle Eigenſchafften des wahren Summi Boni gehabt, ſchlieſſen wir billig, wenn anders eins in der Welt ſeyn ſoll, ſo **muß es GOTT der HErr ſeyn.**

§. 34.

Dieſes deſto beſſer und gründlicher auszuführen, wollen wir **erſtlich** unſere Meynung vortragen und ſattſam beweiſen; **Nachgehends** den Conſenſum derer beſten Gelehrten

zu Hülffe nehmen; und endlich auf die vornehmſten Einwürffe antworten.

§. 35.

Alle Uhrkunden, wenn man ſie nur unpartheyiſch unterſucht, zeigen, daß GOTT das **höchſte Gut** ſey. Denn es treffen lediglich bey GOTT alle Kennzeichen des s. B. ein. **Erſtlich** hat GOTT, und nichts anders in der Welt, **alle Vollkommenheiten an ſich**/ wie ſolches ſowohl in heiliger Schrifft, als in der Theologia naturali nachdrücklich gezeiget wird. Dieſer iſt das infinitum bonum, welches allein unſer immenſum deſiderium kan erfüllen. Der iſt derjenige Endzweck und das Ziel, worzu wir erſchaffen. Es gebe nur einer auf ſich ſelbſt achtung, ob er wird bey einer Sache, wenn ſie auch die koſtbareſte, vortheilhaffteſte und vergnügteſte ſchiene, ſein vollkommen Vergnügen finden, ob ihm nicht nach mehrern hungern werde? Hergegen gebe er auch auf ſich achtung, ob er nicht vollkommenes Vergnügen und Ruhe empfinden wird, wenn er GOtt ſich auf gehörige Art zum Freunde gemacht. In GOtt finden wir alles was wir ſuchen. **Zum andern kan uns nichts auſſer GOtt höchſtglückſeelig machen.** Es betreffe die Seele oder den Leib, den Verſtand oder den Willen, ſo finden wir bey GOTT die Glückſeeligkeit die wir unſerm Zuſtande nach verlangen können; wovon unten mit mehrern ſoll gehandelt werden, wenn wir die Lehre von der Glückſeeligkeit vor die Hand neh-

nehmen. **Drittens iſt GOTT auch ewig/ und ſo wir einmahl GOTT erhalten haben,** wird er uns niemahl wieder verlaſſen, wenn wir nur nicht abtrünnig von ihm werden. Er ſelbſt ſucht ſich nicht von uns abzuwenden; keine fremde Macht kan es auch nicht thun, denn über GOtt iſt nichts zu finden; ſo können wir uns alſo bey GOtt aller Beſtändigkeit verſichern. Die Engel und unſere Seele ſind zwar unſterblich, allein GOtt kan ſie zu nichts machen: Aber bey GOtt iſt keine Veränderung zu beſorgen. **Vierdtens iſt GOtt eben dasjenige/ was wir über alles ſchätzen können** und müſſen; das uns ſo vollkommen vergnüget, daß wir weiter nichts verlangen dörffen. Dieſes erweiſet ſeine Vollkommenheit. Er hat alles, was wir billig verlangen können; und wenn er auch etwas von leiblichen Dingen nicht hat, ſo hat er davor was weit beſſers, und zugleich die Macht und Gewalt uns alle leibliche Dinge in einem Augenblick zu verſchaffen; **Fünfftens** kan GOtt **von allen Menſchen erhalten werden.** Wenn uns die Art und Weiſe wird bekannt werden, wie man ſich Gott dem HERRN zu eigen machen kan, wenn wir auch die hinlängliche Mittel betrachten, deren die beſten zwar die heilige Schrifft an die Hand giebt, ſo werden wir nicht zweiffeln, daß wir GOtt uns zu eigen machen können. Daß es alle Menſchen thun mögen, erhellet daraus, daß alle Menſchen die Art und Weiſe, wie auch

die Mittel erkennen und adpliciren können, wo ſie nur den rechten Weg ſuchen und gehen. Daß auch GOtt ſo groß iſt, daß er allen Menſchen ſich gleichſam mittheilen kan, ſolches wird keine Seele läugnen, welche deſſen Vollkommenheit rechtſchaffen eingeſehen. Zum ſechſten erhält GOtt der HErr nicht allein den Leib, ſondern auch die Seele/ und alſo den gantzen Menſchen. Sonderlich aber ſetzt er den Willen in den rechten Stand. Wenn der Wille kranck iſt, ſo beſteht es darinnen, daß er gar nicht liebt, oder doch unrecht liebt, indem er ſich oder die Menſchen, oder auch andere Zeitligkeit, über alles liebet und GOtt hindan ſetzet. Fänget er aber an ſich mit GOtt als dem höchſten Gute zu vereinigen, ſo bekömmt er erſtlich die rechte ordentliche Liebe; und alsdenn wird er auch durch die Gegen-Liebe GOttes mehr und mehr zur wachſamen und thätigen Liebe gereitzet; GOtt ſtärcket ihn auch in ſeiner rechtmäßigen Liebe. Wo kan alſo der Wille beſſer geſund gemacht und erhalten werden? Zum ſiebenden iſt aus den vorhergehenden gar leicht zu erkennen, daß GOTT dem Gemüthe des Menſchen die wahre Ruhe ſchencke. Die Ruhe des Gemüths beſteht darinnen, daß es nichts weiter verlangt, wenn es dasjenige erlanget, was es vorher gewolt. Nun iſt es zwar mit andern Dingen in der Welt ſo beſchaffen; wenn der Wille was davon verlangt und bekömmt es, ſo ruht er auch einigermaſſen. Z. E. mancher

trach-

trachtet lange und mit groſſer Begierde nach einen Buche, wenn er es nun bekömmt, ſo iſt er zu frieden oder iſt ruhig. Allein ich habe mit Fleiß geſagt, **einigermaſſen**; denn es wähÿret nicht lange, ſo agirt das deſiderium immenſum ferner, und alſo iſt die Unruh wieder da. Wenn der Wille aber GOtt den HErrn auf gehörige Art erlangt, ſo iſt die Ruhe beſtändig, weil GOtt alles deſiderium erfüllet, und auſſer GOTT auch nichts beſſers kan gefunden werden, welches der Wille noch verlangen könne. Und alſo hat das Gemüth in GOtt ſeine vollkommene Ruhe. Endlich zum **achten kan wohl nichts die** Affecten **ſo bändigen / damit ſie die Gemüths-Ruhe nicht hindern, auſſer der groſſe GOTT.** Dieſer hat ohne diß den gantzen Menſchen in ſeiner Hand, inſonderheit aber den Willen mit allen Regungen. Haben wir uns mit GOtt vereinigt, ſo wird er alles thun, was zu Erhaltung dieſer Vereinigung dienlich ſeyn wird. Und weil dieſe Vereinigung mit der Gemüths-Ruhe unzertrennlich verknüpfft iſt, ſo wird GOtt auch denen Begierden als Hinderniſſen der Ruhe ſteuren, daß ſie die Ruhe nicht ſtöhren können. Auf ſolche Art würden alle erdenckliche Requiſita und Eigenſchafften eines höchſten Gutes ſich gar leicht auf GOtt appliciren laſſen, daß wir alſo nicht Urſach haben an der Warheit zu zweiffeln: **GOtt ſey das höchſte Gut.**

§. 36.

§. 36.

Damit aber dieſe Meynung nicht zu neuerlich ſcheine, wollen wir einige Teſtimonia, ſowohl von **Chriſten** als **Heyden** anführen. Was die **Chriſten** betrifft, ſo können wir dieſelben wiederum eintheilen in die ältern und **neuern.** Durch die **erſten** verſtehe ich die Väter der Kirchen. Wenn ich nun allhier weitläufftig gehen wolte, könte ich verſchiedene Teſtimonia aus denen Patribus anführen. AUGUSTINUS urtheilet folgendermaſſen (*) von denen Platonicis: **Die** Platonici **gehen allen andern** Philoſophis **vor/ denn jene ſetzen ihr höchſtes Gut nicht darein/ daß man ſich bloß an dem Leibe oder Seele ergetzet/ ſondern daß man ſich GOtt zu eigen macht.** Anderswo (**) ſpricht er: **GOtt hat uns gemacht zu ſich ſelbſt/ und unſer Gemüth wird nicht eher ruhig/ als biß es die Ruhe in GOtt erhalten hat.** Lactantius (***) ſpricht: **Wir werden**

(*) Vid. *Lib. VIII. de Civit. DEI cap. 8.* verba eius hæc ſunt. *Cedant Philoſophi omnes Platonicis, qui non dixerunt, beatum eſſe hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, ſed fruentem DEO.*

(**) Verba eius ſunt: *Feciſſe nos DEum ad ſe ipſum & inquietum eſſe cor noſtrum, donec in eundem requieſceremus.*

(***) Verba ita habent: *Non ideo naſcimur, ut ea, quæ ſunt facta, videamus, ſed ut ipſum factorem rerum omnium contemplemur i.e.*

den nicht deswegen gebohren/ daß wir nur die Geſchöpffe anſchauen/ ſondern daß wir den Schöpffer ſelbſt recht betrachten. Derohalben / ſo jemand einen rechten weiſen Mann fragt/ zu was er gebohren ſey/ (oder was ſein ultimus finis und S. B. ſey,) ſo wird er ohne Bedencken und fertig antworten: Er ſey deßwegen erſchaffen/ daß er GOtt verehren ſolle/ welcher uns deßwegen habe laſſen gebohren werden / daß wir ihm dieneten. Damit dieſe Worte deſto deutlicher zeigen worauf ſie zielen, ſo muß man darbey mercken, daß der Lactantius ſich mit Fleiß vorgenommen, die falſchen Meynungen von dem höchſten Gute zu widerlegen, und die Wahrheit hierinnen an den Tag zu bringen. (*) Alſo hat er durch die Betrachtung GOttes, auf das wahre S. B. gezielet, zu welchem Ende ich ihn angeführet.

§. ...

Unter denen etwas neueren Chriſten will ich zum Exempel aufführen den Ludovicum Viuem, welcher (**) mit deutlichen Worten alſo

mente cernamus. Quare ſi quis hominem, qui vere ſapit, interroget, cuius rei gratia natus ſit, reſpondebit intrepidus ac paratus, colendi ſe DEI gratia natum, qui nos ideo generavit, ut ei ſeruiamus. L. III. Inſtit. diu. c. 9.

(*) Conferantur cap. 7. & ſeqq.

(**) Meretur totus, qui hac de re agit, locus

ſo von dem höchſten Gute diſcouriret: Die Liebe (nemlich des Willens) trachtet entweder nach geringern Bonis, oder nach dem S. B. welches deſſen Verlangen ſättigen kan/ dergleichen GOTT allein iſt. Deſſen Beſtes beſtehet alſo in der Vereinigung und Genuß GOttes. Dieſer iſt der Endzweck des Willens und folglich des gantzen Menſchen. Und bald (*) ſpricht er: GOtt iſt

adferri. Is autem ſequens eſt: *Quicquid alterius gratia expetitur, eo minus eſt, nec in illo ſummum bonum, a quo ulterius eſt progreſſus. Externa vero bona ſeruiunt Corpori: Corpus eſt ſenſuum gratia: Senſus ad animam referuntur: Qui in animo, ad mentem: Mens ad cognitionem: Cognitio ad appetitum, qui voluntas, cuius finis hominis finis eſt. Voluntas ſpectat actionem: Inter actiones eius velle, quam nolle; am... quam odiſſe melior. Eſt igitur in amore præſtantiſſima voluntatis actio. Amor deſiderat vel bona, quæ vilia, diluta, breuia, momentanea, vel id quod ſummum & optimum, quod deſiderium eius implere poteſt, quale* Solus Deus. *In coniunctione igitur & fruitione DEI optimum eſt illi. Ibi ergo finis eius & proinde finis hominis.*

(*) Verba plenius ita ſonant: *Homo ſenſus corporis habet per quos facies rerum præſentium externas cognoſcit. Habet etiam ſenſus internos, per quos res easdem, ſed abſentes. Habet rationem, quæ elementa, cælum, ſpiritualia con-*

iſt das beſte und vollkommneſte Gut/ welches der Verſtand erkennen und dem Willen vorſtellen kan. Unter denen neueſten mag ich wohl anfuͤhren Philarethum oder den Herrn Rudolphi. Dieſer, nachdem er einige gar ſchoͤne Kennzeichen voraus geſetzet, (†) beſchlieſt

templatur, & ad ipſum uſque DEUM aſcendit. Hinc ergo amor rerum corporalium præſentium. Hinc amor rerum corporalium abſentium. Amor rerum ſpiritualium & denique ipſius DEI. DEUS itaque bonum eſt optimum & præſtantiſſimum, quod mens aſſequi poteſt & voluntati oſtendere. Conf. SCALIGER *Exercit. 307. Sect. 2.* & HEIDERUS *in Syſt. Phil. Moral. P. I. p. 86.*

(†) Ita ſcribit ille in Ethica ſua Lib. II. c. 1. §. 8. *Vt liquido conſtet, quodnam ſit ſummum bonum, ſui perceptione beatitudinem afferens homini, eius expendenda nobis ſunt requiſita. 1. Tale eſſe oportet, ad quod quærendum, amandum & poſſidendum homo creatus dici poſſit: quodque adeo homine, DEI imagine dotato, dignum ſit. 2. Tale eſſe conuenit, quod, vel in quo ſit finis ſummus homini propoſitus: Ne boni ſui quærendi ſtudio à fine creationis ex erret. 3. Tale ſit, quo homo frui, non uti, deberet, atque adeò, quod per ſe & propter ſe ita expetatur, ut ſui perceptione fruentem perfectè beet. 4. Oportet eſſe ſummum, quod omnia hominis deſideria expleat: Quo cognito ſapiens, quo amato bonus, quo percepto felix ſit. Pre-*

ſchlieſt endlich dieſelben mit dieſen Worten: **Und daher iſt leicht zu ſchließen / daß das höchſte Gut des Menſchen der groſſe Gott ſey.** Endlich können wir mit guten Fug unſern hochgelehrten Herrn D. Buddeum mit hieher ziehen, welcher nicht allein in denen Elementis Philoſophicis, (*) ſondern auch in denen Inſtitutionibus Theologiæ moralis (**) die vorhabende Warheit nachdrücklich bekräfftiget.

§. 38.

Daß auch die Heyden dergleichen Warheit erkannt, hat jetzt-gerühmter Herr D. Buddeus (***) mit anführung verſchiedener Secten gezeiget. Nemlich die Aegyptier, Pythagoras, Plato, die Stoici, ja Ariſtoteles ſelbſt, mögen in gewißen Stücken dahin gezielet haben. Bey dieſer Materie kan einem auch noch behülfflich ſeyn der gelehrte Guilielmus Mechouius, welcher viele

inde 5. Tale, ad quod per virtutem perueniatur, & quod virtute poſſideatur: Neque adeo cadat in malos. 6. Denique neceſſe eſt, ut perenne & æternum, cuius amittendi non ſit metus. Atque hinc judicatu procliue eſt, ſummum hominis bonum eſſe DEUM optimum Maximum. Hæc omnia bene ſe habent, ſi exceperis ea verba, in quibus, per virtutem S. B. nos adquirere poſſe, ſtatuit. Alias in expoſitione ſubiuncta multa affert utilia, quæ legi merentur.

(*) *P. I. c. 4. §. 27. & ſeqq.*

(**) *P. I. c. 1. Sect. 4. §. 85.*

(***) *l. c, in nota adjecta.*

viele Sprüche der Heyden, welche hieher können gezogen werden, zuſammen geſamlet.(*)

§. 39.

Nun iſt wohl nichts mehr übrig als daß ich die Einwürffe beantworte welche ohngefehr dieſer Warheit, daß GOtt das höchſte Guth ſey, können gemacht werden. Die vornehmſten kommen hauptſächlich auf zwey an. (**) Die erſte iſt, daß unſer höchſtes Gut allzu general ſey, daß es nicht allein zur Ethique oder dem Menſchen, ſondern auch vor andere gehöre; die andere beſteht darinnen, daß wir GOtt nicht könnten erhalten und uns zu eigen machen, welches doch zum S. B. erfordert würde. Was den erſten anlangt, ſo iſt wohl wahr, daß GOtt aller, wenigſtens der vernünfftigen Creaturen ihr Summum bonum obiectiuum iſt, als durch deren Beſitzung ſie ihre höchſte Glückſeeligkeit finden; allein das S. B. formale, wie die Scholaſtici reden, oder die Glückſeeligkeit ſelbſt, nach der Art und Weiße, wie man GOTT den HErrn ſich zuzueigen pflegt, iſt bey dem Menſchen was beſonders. Denn unter denen vernunfftigen Creaturen finden ſich auch die gute Engel, welche uns die heilige Schrifft hauptſächlich zuerkennen giebt: Dieſe werden wohl ohne Zweiffel durch GOtt als das S. B. höchſtglückſeelig wie die Menſchen; allein die Art und Weiſe iſt vermuthlich etwas anders, als

 bey

(*) *In Phil. Parænet. L. III. c. 1.*

(**) Vid. ANDREAS RUDIGER. l. c.

bey dem Menſchen. Denn ob gleich alle beyde darinnen übereinkommen, daß ſie ſich nach dem Geiſte mit GOtt als dem höchſten Gute vereinigen, ſo wird doch bey denen Engeln eine weit reinere und vollkommnere Verbindung seyn, als bey dem Menſchen, welcher wegen des Leibes viele Hinderniſſe findet. Alſo bleibet die Art der höchſten Glückſeeligkeit der Menſchen doch was beſonders, und GOtt kan durch dieſe Limitation allerdings ein bonum proprium des Menſchen heiſſen. Allein dieſes iſt noch übrig, daß es auf ſolche Weiſe doch nicht allein vor die Ethique gehöre. Und das kan ich endlich nicht läugnen; jedoch damit man wiſſe, wie aus der Sache zukommen ſey, ſo iſt bereits oben bey der Eintheilung unſerer Morale kürtzlich gezeiget worden, daß die höchſte Glückſeeligkeit der finis des gantzen Menſchen, aller ſeiner Erkäntniß, und alſo auch aller Gelehrſamkeit ſey; folglich wird auch die Abhandelung derſelben und des höchſten Gutes, vor die General-Tractation von der Gelehrſamkeit gehören. Wenn man nachgehends die Gelehrſamkeit eintheilt in die Theologie und Philoſophie, und dieſe wiederum in ihre Diſciplinen, ſo muß man auch ſagen, was ein jeder Theil zu unſer höchſten Gluckſeeligkeit beytrage; alsdenn wird freylich nur ein Stückgen von der Tractation des Summi Boni, und höchſten Glückſeeligkeit vor die Morale übrig bleiben. Um deßwillen geſtehe ichs gar gerne, daß

unſe-

unſer S. B. nicht allein vor die Ethique gehöre. Jedoch ſind diejenige, welche in dieſer Diſciplin vom S. B. handeln, auch nicht gar zu ſehr zu verdencken. Denn weil man ſonſt nicht leicht abſonderlich von der Gelehrſamkeit gehandelt, ſo hat man doch die Lehre vom S. B. wohin bringen wollen. Nun hat ſichs meines wenigen Erachtens am beſten vor die Ethique geſchickt, weil dieſe die nechſte Connexion mit dem S. B. hat, wie wir unten deutlicher erkennen werden. Auf ſolche Weiſe ſind auch diejenigen noch wohl zu entſchuldigen, welche operationem ſecundum virtutem optimam & perfectiſſimam in vita perfecta vor das S. B. halten, denn ſie zielen ohne Zweifſel nicht auf das allgemeine, ſondern auf das was in der Ethique kan betrachtet werden: Jedoch ſetze ich das voraus, daß ſie durch dieſe Worte was mehrers ſuchen, als das bloſſe äuſſerliche Weſen, auf welches, nach einiger Meynung, der Ariſtoteles, als ein Hofmann, ſein eintziges Abſehen ſoll gehabt haben. Auf gleiche maſſe laſſen ſich auch wohl noch einige andere Meynungen vom S. B. entſchuldigen.

§. 40.

Was den andern Einwurff betrifft, daß man nemlich ſich GOtt nicht könte zum Eigenthum machen/ ſo vermuthe ich, derſelbe müſſe daher entſtanden ſeyn, daß man vielleicht den Concept vom Eigenthum und Poſſeſſion bey Gelegenheit derer zeitlichen Güter ſich unrecht imprimirt, indem man gemeynt, daß dieſ-

ſe ein Eigenthum allein, wenn man was gleichſam in ſeinen Händen hätte. Es gilt auch dieſer Concept allerdings hauptſächlich bey denen leiblichen Gütern, und in der Lehre von dem Dominio. Wenn wir aber bedencken, daß auſſer dieſer **engern** und ſpeciellern Bedeutung des Eigenthums, noch eine **weitere** und gemeine gefunden wird, nach welcher alles dasjenige unſer Eigenthum heiſt, was wir uns zu einen beſondern und beſtändigen Nutzen, wo nicht durch den Leib, doch durch die Seele machen können; ja, wenn wir auch den Modum werden weitläufftiger erkennet haben, wie man ſich GOtt zu eigen machen kan; ſo wird dieſer Einwurff bald wegfallen. Die meiſte Antwort will ich alſo ſchuldig bleiben, biß ich bald und noch in dieſem Haupt-Stück werde Gelegenheit haben von der Vereinigung mit dem höchſten Gute zu reden.

§. 41.

Sonſt iſt noch zu mercken, daß **das höchſte Gut** öffters nicht ſattſam unterſchieden wird von **der höchſten Glückſeeligkeit**. Wodurch denn wieder Gelegenheit zu unterſchiedenen Einwürffen gegen unſere Meynung gegeben wird, ſolte aber gedachter Unterſcheid recht in acht genommen werden, ſo würden auch dieſe Dubia leicht wegfallen. (*) Sonſt ſtehen noch der-

(*) Exemplo nobis eſſe poteſt iam citatus clariſſimus RUDIGERUS l. c. quando ita diſſerit: *Hæc*

Hæc (definitio S. B.) *doceret ipſos*, (qui DEum S. B. ſtatuunt) *bonum hominis æſtimandum ex intentione DEI: cum ergo hic* S. B. *debeat eſſe aliqua intentio Divina, ipſum DEum illud dicere abſurdum eſt: unum enim eſt & idem ex parte rei bonum hominis ſummum & finis DEI creatoris primarius.* Ut breuibus ergo pace huius viri doctiſſimi noſtram circa hæc aperiamus mentem, concedimus omnino, bonum hominis æſtimandum ex intentione DEI, h. e. DEUM conſtituiſſe nobis felicitatem ſummam & aperuiſſe etiam Summum illud bonum, cuius poſſeſſione noſtra nititur felicitas, atque præter hoc nullum aliud quærendum. An autem ipſum S. B. ſit dicenda intentio DEI; & ſi hoc ſit, an ex eo ſequatur, DEum dicere S. B. eſſe abſurdum, non video. Primum enim intentio Dei oſtendit noſtram felicitatem & S. B. adeoque non eſt ipſum S. B. & ſi etiam intentio DEI eſſet S. B. tamen non abſurdum eſſet, DEum dicere S. B. potius hoc ex illo ſequeretur: Quicquid enim eſt in DEO, eſt ipſe DEUS. Si ergo intentio DEI, quæ a parte DEI, eſt ipſe DEUS, S. B. dici poſſet, DEus ipſe quoque S. B. eſſet dicendum. Deinde, ut mihi quidem videtur, S. B. confunditur cum ipſa felicitate Summa. Finis enim DEI primarius, qui citra dubium eſt noſtra felicitas, & Summum hominis bonum clariſſimo Autori eſt

derſelben folgende Characteres Summi Boni Ariſtotelici entgegen, da Ariſtoteles verlangt, es ſoll das S. B. ſeyn hominis ſtudio & induſtria comparabile, (*) das ein Menſch auch erhalten könne; ingleichen diuinitus datum ac diuinum, (**) das GOtt zum Uhrheber hat; und endlich non ſit dormientis, otioſi & calamitoſi; (†) das man bey

unum idemque. Aliud autem eſſe S. B. & aliud felicitatem noſtram, res ipſa docet. S. B. eſt res, cuius fruitio dicitur beatitudo. Sunt ergo diſtincta. Dicis: Beatitudo tamen eſt quoque bonum hominis, & quia Summa eſt, ſummum quoque hominis bonum dicendum erit. Sed reſpondemus: Non negamus, felicitatem hominis eſſe bonum & in genere illorum, quæ in homine adquiruntur ſummum; ſed quæritur ad huc, quodnam ſit fundamentum huius Summæ felicitatis, nonne erit adhuc aliud bonum, cuius generis in homine nullum datur, ut ſupra oſtenſum; ergo extra hominem dabitur. Inter ea, quæ extra hominem inueniuntur præſtantia & bonitate nihil ſuperat DEum, ergo DEus erit S. B. quod etiam ſi felicitati contradiſtinguitur, κατ᾽ ἐξοχὴν ita dicendum erit, cum hæc vocetur *ſumma felicitas*. Conferatur PHILARETI *Eth. L. II. c. 1. §. 4.*

(*) *L. I. Eth. c. 4.*
(**) *L. I. Eth. c. 9.*
(†) *L. I. Eth. c. 3.*

bey keinen Schlaffenden, Müßigen und Elenden antreffe. **Was den erſten Einwurff** betrifft, ſo ſtecken meines Erachtens zwey Propoſitiones darinnen, deren die erſte iſt, **daß das höchſte Gut könne von denen Menſchen erhalten werden;** die andere iſt, daß daſſelbe **durch menſchlichen Fleiß und Bemühung könne erlanget werden.** Die erſte hat ihre Richtigkeit, und iſt ſie bereits oben von uns als ein Character S. B. erkannt worden, hat ſich auch auf GOTT dem HErrn wohl appliciren laſſen. Wenn aber die andere ſo viel heiſt, als daß wir durch menſchlichen Fleiß allein das höchſte Gut erhalten können, ſo kan ſie wohl nicht als eine Eigenſchafft des S. B. angeſehen werden. Denn das S. B. wird zwar von denen erlangt, welche es gehörigermaſſen ſuchen; allein es iſt doch mehr ein bonum paſſiuum, als actiuum. Denn wenn GOtt das höchſte Gut iſt, wie es bißher unſtreitig erwieſen worden, ſo ſehe ich nicht, wie wir allein durch unſern Fleiß GOtt erlangen können, wo GOTT ſich nicht ſelbſt uns ſchenckt, und das Beſte darbey thut. Was den **andern** Einwurff anlangt, **daß das höchſte Gut von GOtt herrühren müſſe/** und könte alſo GOtt nicht ſelbſt ſeyn, ſo ſehe ich noch keine rechte Folge; denn es kan GOtt das S. B. ſeyn, und von GOtt kan es auch herkommen, daß es unſer S. B. wird. GOtt kan das Obiectum unſer Erkäntniß ſeyn, und kan doch dieſe Erkäntniß ſelbſt in uns würcken. Al-

ſo iſt dieſes uns gar nicht zu wider. Was endlich den **dritten** Einwurff betrifft, ſo iſt der Verſtand dieſer: Ein Müßiger und müßig Schlaffender könne das S. B. nicht haben, weil er ſich nicht darum bekümmert, ſondern vielmehr der böſen Faulheit nachgehet. Dieſes kan von niemand geläugnet werden, und thut uns ebenfals nichts. Daß auch kein Elender das S. B. beſitzen könne, iſt daher leicht zu erweiſen, weil daß rechte S. B. keinen im Elende läſt, ſondern durch ſeine Gegenwart glückſeelig macht. Auf ſolche Weiſe ſchickt ſich auch dieſes treflich zu unſern S. B. und alſo kan dieſes Requiſitum uns abermahl nicht zu wider ſeyn.

§. 42.

Weil wir denn bißher ſattſam erkannt, welches die Eigenſchafften des höchſten Gutes ſind, und daß daſſelbe GOtt der HERR ſey, welches wir (a) mit hinlänglichen Beweiß, (b) mit der Ubereinſtimmung derer Gelehrten behauptet, und (c) von denen darbey vorkommenden Einwürffen entlediget haben; ſo iſt nichts übrig als daß wir den **Nutzen dieſer Unterſuchung** nach unſerer Gewohnheit kürtzlich zeigen. **Erſtlich** können wir alſo dieſe Lehre brauchen zu der folgenden Abhandlung von der höchſten Glückſeeligkeit, als deren Grund ohnſtreitig das höchſte Guth iſt. So nun dieſe Lehre recht abgehandelt iſt und mit hinlänglichen Gründen behauptet worden, ſo wird die Nachfolgende nachdrücklich davon Theil nehmen. Zu eben dieſem

ſem Ende haben wir ſie auch bißher ſo weitläuff-tig unterſucht. Zum andern hat ſie auch ihren Nutzen in der Praxi des honetten und tugendhafften Lebens. Denn wenn wir gelernet haben, daß auſſer GOtt weder bey dem Menſchen noch auſſer demſelben etwas gefunden werde, welches das höchſte Gut ſeyn könne, ſo müſſen wir uns ohnfehlbar bey keiner Sache gar zulange aufhalten, ſondern GOtt vor allen Dingen ſuchen. Vielweniger dörffen wir eine Sache höher ſchätzen, als GOtt, und jener mehr Liebe erweiſen, als dieſem; ſondern alles Dichten und Trachten muß hauptſächlich auf das höchſte Gut, nemlich GOTT, gerichtet ſeyn; alles andere aber muß man als Neben-Wercke betrachten, welche uns an ſich ſelbſt nicht würden glücklich machen, wo wir nicht unſer beſtes Vergnügen in GOtt finden könnten. Hiervon werden wir mit mehrern handeln, wenn wir den Willen zur Liebe des höchſten Gutes zubereiten werden.

Die dritte Abhandlung.

Von der höchſten Glückſeeligkeit des Menſchen.

§. 43.

WIr werden, um deſto näher zu unſern Scopo zu kommen, in dieſer Abhand-

lung, erſtlich die Glückſeeligkeit an ſich betrachten, zum andern zu deroſelben Eintheilung fortſchreiten, damit wir erfahren, was drittens vor eine Glückſeeligkeit zur Philoſophie, und vierdtens abſonderlich vor ein Stück derſelben zur Morale gehöre. Es iſt zwar zum voraus wohl zumercken, daß die Glückſeeligkeit hauptſächlich in unſer Empfindung beſtehe, von welcher wir mit Worten nicht gar zu deutlich reden können. Nachgehends, ſo erkennen wir auch aus heiliger Schrifft weit mehr davon, als aus der Philoſophie. Inzwiſchen wollen wir, ſoviel möglich, unſern Begriff davon nach der Philoſophie mittheilen.

§. 44.

Wir haben bereits oben erwehnet, daß die höchſte Glückſeeligkeit auf zweyerley Art betrachtet werde, einmal vor die Beſitzung des höchſten Guthes; und zum andern vor den Begriff aller Stücke der wahren Glückſeeligkeit. Wenn man dieſe beyden Bedeutungen nach dem generalen und abſtractiviſchen Concepten beſchauet, ſo ſind ſie allerdings unterſchieden; wenn man aber auf ſpecielle Dinge, und die Sache ſelbſt geht, ſo lauffen beyde auf eins hinaus. Wir wollen alſo erſtlich die Glückſeeligkeit nach der erſten, und denn auch nach der andern Bedeutung betrachten.

§. 45.

Wenn ich die höchſte Glückſeeligkeit im erſten Verſtande nehme, ſo beſteht ſie in der

Beſi-

Beſitzung und Genuß des höchſten Guten. Das höchſte Gut iſt GOTT. Nun fragt ſichs, wie man GOtt beſitzen und genießen könne? In der Welt beſitzen und genieſſen wir Häußer, Aecker, Geld und dergleichen. Worinnen beſteht nun dieſes? Antwort, es beſtehet hauptſächlich darinnen, daß ich dergleichen in meiner Verwahrung habe, daſſelbe zu meiner Erhaltung anwende und ſonſt nach meinem zuläßlichen Intereſſe damit ſchalte und walte. Geht dieſes denn auch bey GOTT an? Hierauf dienet abermahl zur Antwort: Die Beſitzung wird eingerichtet nach dem Zuſtande der Sache, die man beſitzet, und deſſen, der ſie beſitzet. Die weltliche Dinge, welche wir jetzt genennet, ſind freylich von der Art, daß ſie auf die beſchriebene Weiſe von dem Menſchen können beſeſſen werden; allein das gehet bey Gott nicht ſo an; denn derſelbe iſt ein Geiſt und kan auf ſolche Art nicht verwahret, und gebraucht werden. Hier muß alſo eine Art erfunden werden, welche ſich vor GOtt und dem Menſchen ſchickt. Wir haben aber ohne dieß noch eine beſondere Weiſe der Beſitzung, welche ſich auch vor die Geiſter ſchicken ſoll, und dieſe beſteht wohl in der **Vereinigung**. Wie geht es aber zu, wenn wir mit GOtt vereiniget werden ſollen? Wird denn das Weſen GOttes mit dem unſrigen vermiſchet? Darauf dringen zwar die Fanatici heutiges Tages nachdrücklich; (*) ſie

(*) De Schwenckfeldii & Stifelii ſententia

ſie ſind aber auch hierinnen von andern Gottes-Gelehrten ſchon längſt wiederleget worden. (*) Denn die groſſe und unendliche Vollkommenheit des groſſen GOttes und die unvollkommenheit unſers Weſens laſſen ſich wohl ſchwerlich auf ſolche Art vermiſchen, daß wir nicht ein unvollkommener GOtt, und GOTT ein unvollkommener Menſch würden. Alſo muß eine andere Vereinigung ſtatt haben. Wir finden bereits eine beſondere Art der Vereinigung bey denen Menſchen, wenn ſich gute Freunde einander zu eigen machen. Dieſe Vereinigung beſteht ſonderlich darinnen, daß das Weſen beyderſeits Menſchen vor ſich und ungemiſcht bleibet, aber es findet ſich doch ein Band zwiſchen denen Gemüthern, wodurch dieſelben vereiniget werden. Dieſe möchte ſich wohl am allererſten vor GOTT und uns ſchicken.

§. 46.

Worinnen **beſteht aber eigentlich dieſe Vereinigung derer menſchlichen Gemüther?** Wenn wir alle Erfahrung zu Rathe ziehen, ſo geſchicht dieſe Vereinigung auf folgende Art. Erſtlich erkennen wir einen Menſchen, und finden

vid. celeberr. noſter BUDDEUS *in inſtit. Theol. Mor. L. 1. Cap. 1. Sect. 4. §. 88. not.* *

(*) Vid. THUMMIUS *in Impietate Weigeliana error. LXI.* NICOLAUS HUNNIUS *in Tr.* idiomate germanico contra Weigelium & Paracellum ſcripto *motiu. X. n. 821. ſeqq.*

den was, das uns anſtändig iſt. Wir ſuchen alſo mit ihm bekand zu werden. Je mehr wir gutes an ihm wahrnehmen, je mehr lieben wir denſelben, wir ſind inzwiſchen mit demſelben noch nicht vereiniget. Kömmt es aber ſo weit, daß er uns auch kennen lernet, und an uns auch was findet, daß ihm anſtändig, ſo liebet er uns gleichfals. Durch dieſe Liebe und Gegen-Liebe entſteht nun die Vereinigung. Je ſtärcker die Liebe und Gegen-Liebe, je ſtärcker iſt das Band der Vereinigung. Auf dieſe Art heißt es; ein Freund beſitzt des andern Hertz. Dieſes hat wohl ſeine vollkommene Richtigkeit; und wer ſich noch nicht darein finden kan, der betrachte nur die Vereinigung und Verbindung zweyer ehlich verlobten Gemüther, da wird er befinden, daß ſie öffters auf das genaueſte verbunden, und voneinander gleichſam zueigen gemacht werden, und doch paſſirt nichts weiter, als was wir bereits erzehlet. Daraus erkennen wir, daß die **Liebe ein beſondres Band der Vereinigung ſey.**

§. 47.

Nun fragt ſichs, **ob dieſe Art der Vereinigung auch bey GOtt ſtatt finde?** Wenn wir die Ariſtotelicos zu Rathe ziehen, ſo werden ſie folgendergeſtalt raiſonniren: Der letzte Endzweck des Menſchen iſt die ὁμοίωσις mit GOtt, oder daß man GOtt gleich werde. Wenn wir nun wollen GOtt gleich werden, ſo müſſen wir ſehen, was das vornehmſte bey GOTT iſt und wo-

worinnen die ὁμοίωσις kan angeſtellet werden? Was GOTT an ſich hat, haben die Menſchen einigermaſſen auch an ſich. Was nun bey dem Menſchen wird das vornehmſte ſeyn, eben daſſelbe wird auch bey GOTT im vollkommneſten Grade das Beſte ſeyn. Nun hat der Menſch Leib und Seele. Mit dem Leibe iſt wohl nichts zu machen, weil die Seele was beſſers iſt. Alſo wird darinnen das vornehmſte Stück des Menſchen müſſen geſucht werden. In der Seele findet ſich Verſtand und Willen: Bey jenen iſt die Erkäntniß der Warheit, und bey dieſen die Tugend anzutreffen. Die Tugend iſt vor GOtt zu geringe, als welche nur ein Zaum derer Laſter und Laſter-hafften Begierden iſt, weil nun bey GOtt kein Laſter und dergleichen Begierde iſt, ſo braucht er auch keinen Zaum; und alſo finden wir auch keine Tugend bey GOtt. Wenn demnach die Tugend wegfällt, ſo bleibt nichts übrig, als die Erkäntniß der Warheit. Dieſe iſt ohnſtreitig das vornehmſte bey dem Menſchen, und folglich auch bey GOtt. Dieſe wird alſo der Haupt-Punct ſeyn, worinnen wir GOTT gleich werden, oder dieſe wird das Band ſeyn, wodurch wir mit GOtt vereiniget werden. (*)

§. 48.

(*) Vid. inter alios MICHAEL PICCARTUS *in Proleg. ad Organon Ariſtot. p. 1. ſeqq.* & CHRISTIANUS DREIERUS *in Phil. prima Diſp. 2. §. 1. ſeqq.*

§. 48.

Wir könten bey dieſer Meynung verſchiedene Anmerckungen machen, wenn wir die Controverſien mit Fleiß abhandeln wolten. Weil wir aber dieſes verſparen biß zu denen Obſervationibus, welche ehſtens über des hochberühmten Herrn D. Buddei Philoſophie ſollen edirt werden; ſo mercken wir nur kürtzlich, wie es ſehr wahrſcheinlich ſey, daß, weil die Ariſtotelici dieſe Vereinigung in die Erkäntniß der Warheit geſetzt, ſie deßwegen auch das Summum Bonum Theoreticum höher als das Practicum gehalten; und ferner ſich mehr um Theoretiſche, als Practiſche Diſciplinen bekümmert, wie die noch vorhandene groſſe Commentarii ausweiſen. Jedoch will ich dieſes nicht auf alle appliciren, maſſen ſich noch redliche gelehrte Männer finden, welche die Principia des Ariſtotelis nicht allein nützlich abhandeln, ſondern auch die Practiſchen Diſciplinen nachdrücklich excoliren.

§. 49.

Es verhalte ſich inzwiſchen mit dieſer Meynung wie ihm wolle, ſo halte ich doch meines Orts, ohne andern Gelehrten im geringſten zu nahe zu treten, gantz gewiß davor, daß die Erkäntniß der Wahrheit bey unſer höchſten Glückſeeligkeit das rechte Band der Vereinigung nicht vollkommen ausmachen könne. Denn wenn das Band applicirt wird, ſo entſteht daher gleich die Vereinigung; und wo die Vereinigung mit dem höchſten Gute iſt, da iſt

auch

auch die höchſte Glückſeeligkeit; und wo dieſe iſt, da müſſen auch deroſelben Eigenſchafften, ſonderlich aber die herrliche Ruhe des Gemüths gefunden werden. Die Erfahrung lehret uns aber, daß bey der Erkäntniß dieſe Ruhe noch nicht gefunden werde. Man nehme nur vor ſich das Exempel eines, welcher ſich mit einer Braut verloben will. Je mehr er gutes und ihm anſtändiges an einer Perſon erkennet, je unruhiger wird er, und ſucht ſich erſt mit derſelben zu vereinigen. Eben alſo wird es auch mit der Erkäntniß GOttes beſchaffen ſeyn; je mehr ich Vollkommenheiten bey Gott finde, je mehr Unruhe werde ich in mir empfinden, wo nicht eine nähere Vereinigung darauf folgt.

§. 50.

In Betrachtung deſſen, gehn ſowohl einige alte, (*) als ſonderlich die neuere, (**) von der Mey-

(*) Inter antiquiones, deprehendimus præſertim IOANNEM DUNS, *Scotum*, qui forſan conſueto ſtudio contradicendi Thomæ Aquinati, veritatem hanc inuenit. *Lib, IV. Sent. Diſt. XLIX. Quæſt. 3.*

(**) Vid. Magnif. Dn. D. BUDDEUS *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 4.* § *37.* IO. FRANCISCUS PICUS *Mirandulanus in Tr. de ſtudio humanæ & diuinæ Phil. L. II. c. 5. p. m. 117. ſeq.* eandem adſtruit ſententiam; cuius nucleum his verbis proponit: *Quies in DEO non tantum ad intellectum pertinet, ſed ad ipſam*

Meynung des Ariſtotelis in dieſem Stücke ab, und raiſonniren auf folgende Art: Der Menſch beſteht hauptſächlich aus zweyen weſendlichen Theilen, dem Leibe und der Seele. Vermittels dem Leibe wird die Vereinigung wohl nicht geſchehen können, weil GOTT ein Geiſt iſt. Hingegen wird ſich die Seele weit beſſer darzu ſchicken, weil ſie auch ein Geiſt iſt. Soll nun die Seele mit GOtt vereiniget werden, ſo geſchicht es entweder durch eine weſendliche Vermiſchung, oder nur durch die Vereinigung nach denen Eigenſchafften und Würckungen. Die weſendliche Vermiſchung iſt bereits im vorhergehenden verworffen worden. Alſo bleiben übrig die Eigenſchafften und Würckungen der Seele. Dieſe werden nach denen beyden Kräfften derſelben, nemlich Verſtand und Willen, in zwey Claſſen getheilet; einige gehören zur Erkäntniß der Warheit; die andern zur Liebe und denen daraus flieſſenden Tugenden. Die Erkäntniß der Warheit, und inſonderheit GOTTES, als des höchſten Gutes, kan wohl dieſes Band nicht vollkommen ausmachen, weil darbey, wie bereits gedacht worden, die Gemüths-Ruhe, als eine ohnfehlbare Eigenſchafft und Kennzeichen der Vereinigung nicht zu finden iſt; ob ſonſt gleich nicht zu läugnen ſteht, daß ſie nothwendig vorhergehen, und den rechten Weg der Vereinigung zeigen müſſe.

voluntatem, qua per amorem ei coniungimur.

Auf ſolche Weiſe bleibet noch übrig die **Liebe/ und die daraus flieſſenden Tugenden.**

§. 51.

Daß nun die Liebe das Band der Vereinigung mit GOtt ſeyn könne und müſſe, erhellet erſtlich aus dem im vorhergehenden §pho weitläufftig geſetzten Schluſſe, daß nemlich an den Menſchen ſich nichts ſonſt zu dieſen Bande ſchicke. **Zum andern** werden wir in dieſer Meynung durch die Sache ſelbſt und die Erfahrung nachdrücklich überzeuget. Nicht eher empfinden die Gemüther eine Vereinigung mit einander, als wenn Liebe und Gegen-Liebe zwiſchen ihnen gepflogen wird. Und gewiß, wer die Vereinigung mit GOtt bey ſich fühlet, wird mercken, daß ſie nicht unmittelbahrer Weiſe auf die Erkäntniß GOttes, ſondern alsdenn erfolget, wenn er GOtt rechtſchaffen geliebet, und von Ihm wieder geliebet worden. **Endlich** wird auch dieſe Meynung durch die H. Schrifft ſelbſt bekräfftiget, wenn ſie ſaget: **GOTT iſt die Liebe/ und wer in der Liebe bleibet/ der bleibet in GOtt/ und GOtt in Ihm.** (**)

§. 52.

So ſchlieſſet die Philoſophie; und iſt wohl kein Zweiffel, daß im Stande der Unſchuld die Liebe das eintzige Band der Vereinigung mit GOtt

(*) 1. Joh. IV, 16.

(**) Conſentientem quoque inter Theologos habemus IOANNEM ANDREAM QUENSTEDIUM *in Syſt. Theol. P. 1. c. 14. Sect. II. Quæſt. I.*

GOTT geweſen. Allein nach dem Fall findet ſich in uns keine wahre und zur Vereinigung mit GOtt hinlängliche Liebe; Derohalben die heilige Schrifft und die daher flieſſende Theologie noch von einem andern Bande, nemlich dem wahren und ſeeligmachenden Glauben redet. Wie ſich nun der Glaube und Liebe gegeneinander hierinnen verhalten, iſt eine Sache, welche eigentlich vor die Herrn Theologos gehöret; jedoch will ich meine ohnmaßgebliche Meynung kürtzlich eröffnen. Ich meines wenigen Orts halte davor, daß die Liebe zwar das Band der Vereinigung noch bleibet; allein, weil wir ſelbſt keine wahre und hinlängliche Liebe haben, ſo iſt der HErr Chriſtus in die Welt kommen, daß er nebſt andren Endzwecken auch die vollkommene Liebe gegen GOtt und die Menſchen vor uns ausübe. Dieſe Liebe müſſen wir uns zu eigen machen, und gewiß glauben, daß es unſere Liebe ſey; auf ſolche Weiſe erlangen wir wieder die rechte Liebe, als das Band der Vereinigung; jedoch entſteht ſie durch und aus den wahren Glauben, und gründet ſich auch lediglich auf denſelben. Alſo kan man allerdings ſagen, daß der Glaube das Band der Vereinigung nach dem Fall ſey. Man muß aber bey dieſer Meynung recht behutſam gehen, daß man der Liebe ſelbſt kein Verdienſt zuſchreibe, und den Glauben nicht mit der Liebe verwechſele, wie einige zeithero gethan.

§. 53.

Wenn denn nun in dem Beſitz und Genüſſe GOttes, als des höchſten Gutes die höchſte Glückſeeligkeit des Menſchen beſtehet; und dieſer Beſitz in nichts anders kan geſucht werden, als in der Vereinigung mit GOtt, ſo werden wir nicht unrecht thun, wenn wir die höchſte Glückſeeligkeit in dieſe Vereinigung ſezen. (*) Haben alſo wir GOtt, ſo haben wir alles. GOTT iſt nicht allein das vornehmſte und höchſte Gut, und auf ſolche Weiſe das beſte Theil unſerer höchſten Glückſeeligkeit; ſondern in GOTT und von GOtt erlangen wir alles, was uns an Seel und Leib erhalten und vergnügen kan. Und alſo erlangen wir durch die Vereinigung mit GOtt, auch diejenige Glückſeeligkeit, welche nach der oben angeführten andern Bedeutung, beſteht in dem Begriffe aller guten und nützlichen Dinge/ welche uns auf einige Weiſe glückſeelig machen können. Damit wir nun auch dieſe Glückſeeligkeit deſto beſſer einſehen, wollen wir ferner untersuchen, was uns an Seel und Leibe gut heiſt/ und wie wir daſſelbe durch die Vereinigung mit GOtt erhalten:

§. 54.

Nach der allweiſen Direction und Intention des liebreichen GOttes iſt der Menſch zu einen gewiſſen Endzweck erſchaffen. Dieſer iſt auf

(*) In hoc conſentientem quoque habemus PHILARETUM *in Ethica L. II. c. 1. §. 9.*

auf Seiten GOttes, deſſen **Ehre**; auf Seiten des Menſchen, **deſſen Erhaltung.** Dieſes erweiſet ſowohl die Vollkommenheit GOttes, als des Menſchen Natur, wie wir bereits oben zu erkennen gegeben. **Was nun den Menſchen zu dieſen Endzweck fähig macht/ daß iſt ihm gut und nützlich**; denn auſſer dem wüſte ich nichts, das demſelben könte gut ſeyn. Und damit ich noch deutlicher rede; ſo iſt **dasjenige was gutes und glückſeeliges vor dem Menſchen/ was ihm zu Beförderung der Ehre GOttes/ und ſeiner eigenen/ und folglich auch des Nechſten Erhaltung dienlich iſt.** Zur Ehre GOttes dienen zwar unterſchiedene Dinge, ſonderlich aber trägt des Menſchen eigene Erhaltung was groſſes bey, weil dadurch die Intention GOttes befördert, und deſſen Allmacht, Güte, Vorſorge u. ſ. f. dadurch nachdrücklich an den Tag geleget wird; Um deßwillen wollen wir des Menſchen Erhaltung etwas ausführlicher unterſuchen, damit wir deſto leichter und deutlicher erkennen mögen, **was ihm würcklich gut und nützlich ſey/** auch auf ſolche Weiſe ſeine Glückſeeligkeit befördere?

§. 55.

Der Menſch beſteht der ſicherſten und glaubwürdigſten Meynung nach, (*) aus zweyen

(*) Sententiam de duabus hominis partibus inter alios ex inſtituto defendit Vir doctiſſimus, S. C. TEUBERUS *in Moderato Iudicio de Quæ-*

weſendlichen Stücken/ nemlich dem **Leibe** und der **Seele**. Die Seele wird in **Verſtand** und **Willen** getheilet. Der Leib hat gleichfals ſeine Theile oder Gliedmaſſen, welche aber unterſchiedlicher Gattung ſind. Ob nun gleich kein eintziges Glied ohne Nutzen bey dem Menſchen gefunden wird, daß es alſo nicht ſolte etwas zur Erhaltung des Menſchen beytragen, ſo iſt doch eins nützlicher und nöthiger als das andere. **Einige** Glieder werden gefunden, ohne welche der Menſch noch ziemlich vollkommen bleibet, auch ſeine Verrichtungen gar wohl abwarten kan, wenn er auch eins dergleichen verlieret. Dahin gehören z. E. die **Haare** und andere kleine Theile des Leibes, deren Verluſt uns nicht viel ſchadet. **Einige** ſind ſo beſchaffen, daß bey deren Verluſt der Menſch zwar ordentlich ſein Leben noch erhalten kan, doch wird er darbey ſehr unvollkommen, und leidet Schaden an ſeinen Verrichtungen. Z. E. wenn einer einen Arm oder Bein verlieret, wenn jemand eines äuſſerlichen Sinnes beraubet wird u. ſ. w. **Einige** ſind von ſolcher Wichtig- und Nothwendigkeit, daß das Leben des Leibes hauptſächlich davon dependiret, und mit deren Verluſt, auch der Verluſt des Lebens verknüpft iſt. Z. E. dergleichen iſt das Haupt, Hertz und andere Haupt-Glieder. Uber dieſes mercken wir auch, daß das Leben des Leibes noch erhalten

ſtione Theologica. An dentur tres partes hominis eſſentiales? præſertim *num. 1. p. 4. ſeq.*

ten wird, wenn dieſer gleich ſiech und kranck iſt; welches alles uns einen Nutzen bringt in der Betrachtung unſerer Erhaltung, und derer guten Dinge, welche zu derſelben dienlich ſind, und zu der wahren Glückſeeligkeit gehören.

§. 56.

Nachdem wir die Theile des Menſchen unterſucht, ſo fragt ſichs, **in was vor Ordnung/ und durch was vor Mittel die Erhaltung ins Werck zu richten ſey?** Die Ordnung wird aus der Nothwendigkeit und Nutzen derer Theile ſelbſt erkannt, und verhält ſich folgender maſſen. Sowohl der Leib, als die Seele machen das Weſen des Menſchen aus; **alſo müſſen auch beyde erhalten werden/** wenn anders der Menſch ſoll erhalten werden. Der Leib iſt ferner der Grund zu dem hieſigen zeitlichen Leben; die Seele aber muß nicht allein denſelben regieren und beleben, ſondern ſie iſt auch hauptſächlich der Grund zu jenen ewigen Leben. Auf ſolche Weiſe iſt die Seele weit nöthiger und wichtiger als der Leib. Da wir auch ſehen daß der Menſch der Seelen nach, doch noch ſeine Dauer haben kan, wenn gleich der Leib verlohren geht, ſo **müſſen wir im Fall/ daß beyde zugleich nicht können erhalten werden/ die Seele allein zu erhalten trachten/ auch allezeit die meiſte Sorge auf die Seele wenden/** damit dieſe nicht möchte verlohren gehen.

§. 57.

Was den Leib inſonderheit betrifft, ſo haben wir zwar dieſelben Glieder in drey Claſſen getheilt; allein alle Gliedmaſſen, ſie ſtehen in was vor einer Claſſe ſie wollen, haben ihren Nutzen bey der Erhaltung des Menſchen, wie hiervon die Phyſici und Medici mehr zu reden wiſſen. Um deswillen müſſen wir auf die geſamte **Erhaltung dererſelben ſehen.** Wenn aber alle zugleich nicht können erhalten werden, welche **haben nun den Vorzug?** Antwort: **Die Nöthigſten und Wichtigſten.** Weil demnach die Glieder in der erſten Claſſe geringer ſind, als die, welche ſich in denen zweyen letzten Claſſen befinden; ſo müſſen jene dieſen nachſtehen, und kan man dieſelben wohl fahren laſſen, damit man die nöthigen Glieder in ihren guten Stande erhält. Alſo wenn eine Mannes-Perſon noch ſo ſchöne grauſe, aber darbey lange Haare hätte, ſie wären aber dem Haupte ſchädlich, wie die Herrn Medici öffters wahrnehmen, ſo müſte man billig dieſen Zierath vergeſſen, und durch Abnehmung derer Haare das Haupt in ſeinem Stande zu erhalten trachten. Auf eben dieſe Art, muß man ſich im Fall der Noth ein Zähe ſ. v. wegnehmen laſſen, damit der kalte Brand nicht zum gantzen Fuſſe komme. Ferner, weil die Glieder der andern Claſſe geringer ſind, als die in der dritten, ſo kan und muß man im Fall der Noth dererſelben ſich berauben laſſen, damit man

man die Haupt-Theile und alſo das Leben erhält.

§. 58.

Weil auch das Leben edler iſt als die vollkommene Geſundheit, ſo **muß man jenes gleichfals dieſer vorziehen.** Alſo darff ſich deßwegen keiner in Gefahr des Lebens ſtürtzen, damit er möchte deſto eher von ſeinem ſiechem Lager befreyet werden; weil man nicht weiß, was durch das krancke Leben noch vor gutes bey der Seele, und bey andern Menſchen kan erwartet werden.

§. 59.

Hier fragt ſichs aber noch, **wie es mit denen äuſſerlichen Sinnen zu halten** ſey? und ob dieſelben, weil ſie meiſtentheils zur Seele gerechnet werden, im Fall der Noth auch dem Leibe vorzuziehen ſind, oder ob man den Leib deswegen in Gefahr ſetzen kan, damit die äuſſerliche Sinne, als das Gehör, Geſichte ꝛc. erhalten werden. Hierauf dienet ohnmaßgeblich zur Antwort: Die äuſſerliche Sinnen ſind facultates animæ mixtæ, und beſtehen theils aus äuſſerlichen Gliedmaſſen des Leibes, theils aus denen Kräfften der Seele. Dieſe ſind der Sache nach die Seele ſelbſt, und werden freylich mit derſelben dem Leibe vorgezogen und erhalten; allein die äuſſerliche Werckzeuge derer Sinnen ſind nur Glieder, welche zur andern Claſſe gehören, und alſo darff man dieſelbe niemahls denen Gliedern der dritten Claſſe, oder

dem Leben des Leibes vorziehen. Wenn auf ſolche Weiſe gleich die Augen ſolten verletzet, oder das Gehöre verdorben werden, ſo darff man es doch nicht achten, wenn man das Leben dadurch erhalten kan. Dieſes iſt die general-Ordnung, nach welcher die Theile des Menſchen, und folglich der gantze Menſch muß erhalten werden; Nun fragt ſichs ferner, **wodurch ſie zu erhalten ſind?**

§. 60.

Was den Menſchen nach allen ſeinen Theilen erhalte, kan am beſten aus eines jeden Theils Natur und Endzweck erkannt werden. Die Seele iſt ein Geiſt, welcher ordentlicher Weiſe nicht ſtirbt, noch untergeht. Und weil denn nichts vor die lange Weile erſchaffen, ſo muß auch dieſe Fähigkeit der Seelen nicht vergebens ſeyn, ſondern auch nach GOttes Intention auf eine **beſtändige Dauer** zielen. **Was demnach die Seele erhalten ſoll/ muß ihr die beſtändige Dauer geben können.** Die Seele wird ſonſt von denen Gelehrten ferner eingetheilt in **Verſtand** und **Willen**. Wenn wir den gantzen Menſchen und zumahl die Seele, mit dem Endzweck deſſelben zuſammen halten, ſo werden wir zeitig gewahr werden, daß an den gantzen Menſchen und alſo auch an der Seele das **vornehmſte** ſey der **Wille**. Dieſer iſt mit allem Fug das primum mobile zu nennen. Daher denn ich billig hiervon den Anfang mache. Betrachte ich nun den Willen nach ſeinen

Wirk-

Würckungen und Eigenſchafften, ſo finde ich, daß ihm ſonderlich die Liebe zum Guten von GOtt anerſchaffen ſey, worbey ſich denn zugleich ein Haß gegen das Böſe ſpüren läſt. Dieſe Liebe iſt aber von ſolcher unerſätlichen Begierde/ daß ſie nicht eher ruhen kan, biß ſie das vollkommneſte Weſen, nemlich GOtt, zum obiecto erlangt. Vorher iſt keine rechte Ruhe und kein beſtändig Vergnügen vorhanden, wenn ſie auch gleich noch ſo eine gute Sache vor ſich hat. Hieraus iſt alſo zuſchlieſſen, daß zwar alles was gut iſt, den Willen vergnüge/ jedoch müſſe etwas zum Haupt-Obiecto gebraucht werden/ welches alle Vollkommenheiten hat/ dergleichen GOtt der HErr alleine iſt. Wir ſehen zugleich hieraus, daß nicht allein GOtt das höchſte Gut iſt, und die höchſte Glückſeeligkeit im erſten Verſtande ausmache, ſondern im andern Verſtande ſey er auch das vornehmſte Obiectum, und deſſen Vereinigung das vornehmſte Stück aller Glückſeeligkeit; woraus nachgehends alle andere Stücke derſelben flieſſen, und wohin auch alle dieſe zielen, wie wir bald mit mehrern darthun wollen. Durch den Verſtand verſtehen wir diejenige Krafft der Seele, welche ſich zu nichts anders, als zur Erkäntniß der Warheit ſchicket. Gleich wie der gantze Menſch ſeinen Endzweck hat, ſo iſt dergleichen auch bey dem Verſtande zu finden, und beſteht ſein ſcopus ſonderlich darinnen, daß er dem Willen vor-

ſtelle, was er thun muß. Alſo gehört zum Verſtande alle Erkäntniß, welche zur Leitung des Willens nöthig und nützlich iſt; auch was noch vor Erkäntniß voraus geſetzt werden muß. Sonſt mercket man auch, daß der Verſtand ſich nicht fähiger zu ſeinen Endzweck findet, als wenn er eine deutliche und daher flieſſende gewiſſe Erkäntniß beſitzet. **Was alſo den Verſtand erhalten und glücklich machen ſoll/ muß ihm zu einer ſolchen Erkäntniß behülflich ſeyn können.**

§. 61.

Bey dem **Leibe** befinden wir ſonderlich **das Geblüth**/ nebſt deſſen ordentlichen Lauff, und die **Lebens-Geiſter**/ welche aus jenen gezeiget werden. Dieſe geben dem Menſchen das **Leben** und **Geſundheit**. Was alſo den Leib hauptſächlich erhalten ſoll, muß fähig ſeyn, dieſe Säffte nicht allein in ihrem Weſen zu erhalten, ſondern auch **dererſelben Lauff in einer Ordnung zu behalten.** Weil denn hierzu ſonderlich dient ordentliche Speiſe **und Tranck**/ mit einem Worte, die **nöthige Nahrung**/ ſo wird dieſes alles unter die Glückſeeligkeiten des Leibes gerechnet. Mit dieſen haben nun einige Verwandſchafft die hierzu dienende Mittel, als das **nöthige Geld**/ **Aecker und Viehe.** Ja weil bey uns und dergleichen Nationen die Geſundheit des Leibes, ſonderlich durch eine nöthige **Bedeckung** und **Wohnung** befördert wird, ſo kan man auch dieſe beyden Stü-

Stücke nicht ausſchlieſſen, ſo fern ſie nöthig ſind. Jngleichen weil unſerm Leibe, und denen darzu gehörigen Mitteln, durch die wilden und ſchädliche Thiere, am meiſten aber durch die feindſeeligen Menſchen, kan Gewalt geſchehen, ſo iſt billig unter die nöthigen leiblichen Güter, auch die **äuſſerliche Ruhe und Sicherheit/** welche in der Republique erhalten wird, zu rechnen. Dieſes ſind wohl die nöthigſten Stücke, welche zur Erhaltung des Menſchen dienlich, und ihm alſo gut ſind. Man findet ſonſt noch viele Sachen, welche theils zu der Commoditè, theils zur Zierath des Menſchen gehören.

§. 62.

Daß wir aber dieſes alles durch die Vereinigung mit GOTT erhalten/ wird ein jeder leicht erkennen. Das Vergnügen des Willens, oder die Sättigung deſſen unerſättlichen Begierde beruhet auf einer unendlichen Vollkommenheit, dergleichen GOTT ſelbſt iſt. Niemand kan uns aber GOtt geben als GOtt ſelber. Weil nun dieſes das vornehmſte Stück der Glückſeeligkeit, ja die Glückſeeligkeit des Menſchen ſelber iſt, daß der Wille in GOTT vergnüget iſt, ſo ſehen wir ſchon, **daß wir von GOtt/ das vornehmſte Stück der Glückſeeligkeit/** und nach dem erſten Verſtand **die Glückſeeligkeit ſelbſt erhalten.** Und dieſes geſchicht durch die Vereinigung mit GOTT. Denn wenn wir GOtt lieben, ſo hat er uns nicht allein vorher geliebet, ſondern liebet uns

noch

noch ferner; und ſo haben wir alles, was wir von GOtt uns zueigen machen können. Ja wenn wir GOtt haben, ſo haben wir alles, was zu unſerer Erhaltung vonnöthen iſt. Er gibt dem Verſtande ſich zuerkennen; er ſeegnet auch unſeren Verſtand, daß wir andere **Dinge/** die uns nöthig und nützlich ſind, erkennen können. Er ſeegnet die Bemühung, welche wir in **Beßerung des Verſtandes** anwenden. Er ſucht alles zur Glückſeeligkeit des Willens zu appliciren. Was kan mehr zur Erhaltung des Verſtandes erfordert werden? Dem Leibe giebt er das **Leben/ Geſundheit/ Nahrung/ Kleider / Wohnung /** und auch **äuſſerliche Sicherheit.** Von Ihm kömmt auch alle **rechtmäßige** commoditæt und **Zierath** menſchlicher Glückſeeligkeit; wie ſolches alles die Erfahrung einen jeden ſattſam lehren wird; weswegen ſolches auch die Heyden gar wohl erkannt. (*)

(*) CICERONI Deus audit *omnium rerum ſeminator atque ſator.* Vid. L. II. de Nat. Deor. SENECA *L. IV. de benef. c. 6. Unde,* inquit, *tibi iſtum, quem trahis, ſpiritum? unde iſtam, per quam actus vitæ tuæ diſponis atque ordinas, lucem? Unde ſanguinem, cuius curſu vitalis continetur calor? - Ille DEUS eſt, &c.* PINDARUS *Pyth. Od. 1.* ait: *A DEO conatus omnes humanis virtutibus.* Et quæ multa alia dantur loca.

§. 63.

Aus dieſen können wir nun erkennen lernen, worinnen die höchſte Glückſeeligkeit nach der andern Bedeutung, da ſie vor den Begriff aller Theile oder Special-Glückſeeligkeiten genommen wird, beſtehe. Damit wir aber hiervon noch einen diſtinctern und ordentlichern Begriff bekommen, ſo wollen wir dieſes Corpus Morale mit dem Naturali vergleichen. Das Corpus Naturale z. E. bey einem Menſchen hat erſtlich Partes Eſſentiales oder weſendliche Theile, worinnen die Natur des Menſchen beſteht, dergleichen Leib und Seele ſind. Zum andern finden wir Partes integrantes, oder ſolche Theile, welche einen gantzen und unzerſtümleten Menſchen ausmachen, dergleichen ſind die Arme, Füße, u. ſ. w. Endlich treffen wir an, Partes accidentales, oder ſolche Stücke, welche auch bey einen unzerſtümleten Menſchen nicht allezeit gefunden werden. Dahin gehöret die Länge, Dicke, Schönheit u. ſ. w. Ohne die erſten Theile kan kein Menſch beſtehen; denn wer ein warhafftiger Menſch ſeyn ſoll, muß einen menſchlichen Leib und vernünfftige Seele haben. Mit denen andern Theilen aber hat es eine etwas andere Bewandnüß. Einige ſind alſo beſchaffen, daß auf denenſelben das Leben des Leibes hauptſächlich beruhet, dergeſtalt, daß wenn dieſe Theile ruinirt werden, der Leib ohnfehlbar auch ruinirt wird. Dahin gehört das Haupt/ das Hertz u. ſ. f. Dieſe werden

des-

deswegen Haupt-Theile des menſchlichen Leibes genennet. Einige ſind aber ſo höchſt-nöthig nicht, daß ohne dieſelbe das menſchliche Leben und Weſen nicht beſtehen könne, jedoch kan ohne dieſelbe kein gantzer und unzerſtümleter Menſch gefunden werden. Auf ſolche Weiſe kan einer ſeine Naſen, Ohren, Arme, Füße und dergleichen verliehren, daß er deswegen doch ein Menſch bleibet, nur daß er zerſtümlet iſt, und ſeine Verrichtungen nach Beſchaffenheit des Gliedes nicht wie ein ander Menſch expediren kan. Die **Letztern** ſind alſo beſchaffen, daß ſie den Menſchen zwar zieren; allein es kan bey deren Abweſenheit und Mangel deswegen einer doch ein vollkommener Menſch ſeyn.

§. 64.

Unter dieſen Bilde und Eintheilung laſſen ſich meines Erachtens die Theile der wahren Glückſeeligkeit als eines corporis moralis überaus wohl vorſtellen. **Erſtlich** treffen wir hierbey auch an die partes eſſentiales, oder **weſendliche Stücke der höchſten Glückſeeligkeit.** Dahin gehören dem Willen nach die **Vereinigung** mit **GOtt** ſelbſt, als das vornehmſte Stücke, und gleichſam die Seele der geſamten Glückſeeligkeit, nebſt der darzu dienenden Liebe, und nach Ausſage heiliger Schrifft der wahre Glaube, welcher hauptſächlich ſeinen Sitz im Willen hat, doch iſt der Verſtand nicht auszuſchlieſſen; dem Verſtande nach die **Er-**

känt-

käntniß GOTTes/ als welche den Weg zur Vereinigung zeiget; ich rechne auch hieher die Erkäntniß ſein ſelbſt/ welche nothwendig mit jener verknüpfft iſt. Ohne dieſe Stücke kan wohl die wahre Glückſeeligkeit nicht beſtehen; die Vereinigung wird nicht gefunden, wo vorher die Erkäntniß unſer ſelbſt, und GOTTes nicht den Weg zeiget; hingegen macht dieſe die Glückſeeligkeit auch nicht aus, wo jene nicht darauf folget. Iſt aber beydes beyſammen, ſo iſt auch, dünckt mich, das Weſen der wahren Glückſeeligkeit zugegen. Uber dieſe treffen wir **zum andern** an partes integrantes, oder diejenige Theile, welche eine unzerſtümmlete Glückſeeligkeit ausmachen. Dahin gehören gar viele bona und ſpecial-Glückſeeligkeiten. Und zwar dem **Willen** nach die **Tugenden/ Ruhe vor denen** Affecten/ und die vorhergehende Beſſerung; dem **Verſtande** nach die **nöthige und nützliche wahre Gelehrſamkeit**/ nebſt der nöthigen Zubereitung, das **Leben des Leibes**/ deſſen **Geſundheit**/ **Nahrung/ äuſſerliche Ruhe und Friede**/ u. ſ. f. Von dieſen ſind gleichfals **einige** ſo beſchaffen, daß ob ſie gleich nicht weſendliche Stücke der höchſten Glückſeeligkeit ſeyn, ſo haben ſie doch überaus nahe Verwandſchafft mit derſelben, daß, wo dieſe fehlen, gleichſam der Glückſeeligkeit das Leben fehlet. Dahin ſind ſonderlich die zu erſt erzehlte Theile zu rechnen, als die **wahre Tugendē/Bezähmung derer** Affecten/

und die zu dieſen allen nöthige **Erkäntniß.** **Einige** hingegen ſind von ſolcher Gattung, daß ohne dieſelbe die wahre Glückſeeligkeit zwar zerſtümmlet ſcheint, wodurch deren Würckungen mercklich gehindert werden; jedoch kan dieſelbe noch allerdings beſtehen; zu welcher Claſſe ich die übrigen Stücke und dergleichen rechne. Iſt aber alles beyſammen, ſo iſt die Glückſeeligkeit, wie ſie ſeyn ſoll. **Endlich** kommen die partes accidentales, oder die zufällige Theile der Glückſeeligkeit, ohne welche dieſelbe gar wohl und ohne Mangel beſtehen kan. Dahin ziehe ich ſonderlich die **höhern** Gradus **der Liebe**/ die **weitläufftigere Gelehrſamkeit**/ deren Nothwendigkeit ſo groß nicht iſt, **verſchiedene** Künſte und Wiſſenſchafften, nebſt andern Gaben des Verſtandes und Willens; ingleichen einen **wohlgeſtalten und ſchönen Leib**/ inſonderheit die Schönheit im Geſichte, Reichthum, vornehmen Stand, fromme und meritirte Eltern, wie auch andere favorable Umſtände. Dieſe helffen wohl einen glückſeeligen zieren; wenn ſie aber auch nicht da ſind, bleibt er deßwegen wohl glückſeelig.

§. 65.

Auf ſolche Weiſe habe ich mir die Glückſeeligkeit ordentlich vorgeſtellet; jedoch will ich ſolche Ordnung niemand aufdringen, ſondern nur noch folgende ohnmaßgebliche Anmerckungen machen. Gleich wie an dem menſchlichen Leibe öffters ein geringes Glied muß abge-

abgenommen werden, damit die Wichtigern und das Leben ſelbſt erhalten werde; eben ſo machts GOTT auch mit denen Theilen der Glückſeeligkeit, daß er öffters die geringen Stücke fehlen läſt, damit die wichtigern und weſendlichen Theile möchten deſto ſichrer erhalten werden. Ob alſo gleich einige partes integrantes minus neceſſariæ fehlen, ſo bleibt doch die Glückſeeligkeit an ſich ſelbſt in ihrem Weſen. Und alſo finden ſich viele Leute, welche die wahre Glückſeeligkeit genieſſen, ob ſie gleich die äuſſerliche Ruhe nicht, wohl aber Unruhe und Krieg haben, u. ſ. w. Dieſes iſt theils zum Troſte, theils zur Nachricht zu mercken, damit wir uns kein Scrupel machen, als hätten wir die rechte Glückſeeligkeit nicht, wenn uns dieſes oder jenes Stücke fehlt. Ferner iſt auch noch zu gedencken, daß der Menſchen Urtheile von der wahren Glückſeeligkeit gar zu ſehr irren, maſſen ſie insgemein die partes accidentales vor die rechte Glückſeeligkeit halten, und diejenigen vor die Glückſeeligſten achten, welche dieſelben fein beyſammen und im hohen Grade beſitzen; da doch die Glückſeeligkeit hierinnen nimmermehr beſtehen kan, weil die beſten Requiſita und ſonderlich die Beſtändigkeit fehlt. Ja, wenn dieſe ſich allein bey dem Menſchen befinden, und hergegen die partes eſſentiales und integrantes mangeln, ſo iſt es nur eine Schein-Glückſeeligkeit, ein Schatten, und ein äuſſerlich-gläntzendes Wachs-Bild, in dem innerlich

nicht das geringſte menſchliche Weſen iſt. Wie denn die Erfahrung wird bezeugen, daß einer, welcher dieſe äuſſerliche Dinge ohne die innerliche Stücke beſitzt, niemahls wird recht vergnügt ſeyn und glücklich heiſſen können. Weil er groſſer Unruhe der Affecten noch wird unterworffen ſeyn. Vor dergleichen Urtheilen haben ſich weiſe Leute wohl zu hüten, damit ſie das Verderben des Verſtandes hierinnen nicht auch verrathen.

§. 66.

Dieſes war die höchſte Glückſeeligkeit, ſo fern dieſelbe ſowohl vor die Beſitzung des höchſten Gutes, als auch vor den Begriff aller Güter und ſpecial-Glückſeeligkeiten genommen wird. Beydes wird auch ſonſt die **wahre Glückſeeligkeit** genennet. Wenn einer was warhafftig gutes beſitzt, ſo nennet man ihn wohl auch glückſeelig, und dieſes Eigenthum eine Glückſeeligkeit; jedoch in dem Abſehn, daß es entweder von dem höchſten Gute herkommt, oder ein Stück der höchſten und wahren Glückſeeligkeit iſt; und will man faſt ſo viel ſagen, es ſey ein **Theil der wahren Glückſeeligkeit.** Solte aber was gefunden werden, das uns einigen Nutzen beytrüge, welches mit der höchſten Glückſeeligkeit keinen Zuſammenhang hätte, und mit welchen wir alleine ſolten zu frieden ſeyn, wenn wir auch die andern zur höchſten Glückſeeligkeit gehörige Güter nicht beſäſſen, ſo würde es kein warhafftig Gutes,

und

und deſſen Eigenthum keine wahre Glückſeeligkeit heiſſen. Ein armer Delinquent der etwa kurtz vor ſeinem Tode von Ketten einigermaſſen loßgeſchloſſen wird, der auch Wein und Braten zu eſſen und zu trincken bekömmt, heiſt deßwegen allein nicht glückſeelig, und wird auch niemand dergleichen Glückſeeligkeit verlangen, welche mit der darauf folgenden ſchmähligen Juſtificirung verknüpfft iſt. Ich ſage mit Fleiß, wenn ein ſolcher nichts mehr geneuſt; denn wenn er die andern Stücke der höchſten Glückſeeligkeit beſitzt, wer wolte ihn alsdenn um deßwillen nicht glücklich preiſen? In Betrachtung deſſen heiſt die höchſte Glückſeeligkeit ſonderlich und hauptſächlich die **wahre Glückſeeligkeit.**

§. 67.

So viel haben wir nöthig erachtet auf die Frage, **was eigentlich die höchſte Glückſeeligkeit ſey?** zu antworten. Nun gehen wir fort zu der **Eintheilung** derſelben, damit wir endlich unſerm Zwecke deſto näher kommen. Dieſe Glückſeeligkeit iſt zwar an ſich ſelbſt univerſal und unzertrennlich; allein wenn wir ſie nach denen äuſſerlichen Umſtänden der Zeit, oder nach denen Stücken und Gradibus unterſuchen, können unterſchiedene Eintheilungen gemacht werden. Hauptſächlich wird ſie alſo eingetheilt in eine **zeitliche und ewige Glückſeeligkeit.** Nun haben zwar die Menſchen öffters wunderliche und confuſe Gedancken von

dieſer Glückſeeligkeit; allein wenn wir der Sache ſelbſt recht behutſam nachgehen, ſo wird der Unterſcheid dieſer zwiefachen ſpecial-Glückſeeligkeit hergenommen, von der Zeit und deroſelben Dauer. Mich dünckt, man komme der Sache am nächſten bey, wenn man ſagt, die zeitliche Glückſeeligkeit beſtünde in ſolchen Gütern und Theilen derſelben/welche bloß in dieſem Leben können gebraucht werden/ und welche auch mit dieſem Leben aufhören: Die Ewige hergegen beſtünde in denenjenigen Theilen/ welche auch nach dieſen Leben können gebrauchet werden/ und alſo in Ewigkeit dauren. Von der letzten können wir zwar überhaupt nicht viel redens machen, weil die Philoſophie wenig davon erkennet; das meiſte aber aus heiliger Schrifft muß hergehohlet werden: inzwiſchen, ſo viel wir davon reden können, ſo gehören ohne Zweiffel dahin die partes eſſentiales der höchſten Glückſeeligkeit, nemlich die Erkäntniß GOTTes/ die Vereinigung mit demſelben durch die rechtſchaffene Liebe, woraus denn eine ewige und allergröſte Freude entſteht; und was noch mehr hieher kan gezogen werden. Die zeitliche Glückſeeligkeit iſt nichts anders als der Begriff derer übrigen bonorum und Theile der Glückſeeligkeit, welche zu dieſen Leben gehören, und mit dieſem aufhören. Dahin könte man ziehen 1. die rechte Erkäntniß der wahren zeitlichen Glückſeeligkeit; 2. Die

zu

zu dieſem Leben nöthige Erkäntniß der Geſchöpffe/ und derer daher flieſſenden Mitteln der Geſundheit; 3. Die Erkäntniß der Pflichten/ welche ſowohl nach der Billigkeit, als Klugheit müſſen eingerichtet werden; 4. Die darzu dienliche Beſſerung des Verſtandes. Ferner 5. die Ausübung obgedachter Pflichten/ und 6. die vorher nöthige Beſſerung des Willens. 7. Die Geſundheit ſelbſt; gute Nahrung/ äuſſerliche Ruhe und dergleichen.

§. 68.

Wir ſehen daß dieſes alles Stücke der wahren Glückſeeligkeit ſind, welche von denen übrigen, zumahl weſendlichen Theilen derſelben durchaus nicht dörffen abgeſondert und als eine vor ſich beſtehende Glückſeeligkeit gehalten werden; weil die Glückſeeligkeit an ſich ſelbſt nicht allein unzertrennlich iſt; ſondern auch die geringern Theile derſelben, ohne die weſendlichen keine wahre Glückſeeligkeit ausmachen. Auf ſolche Weiſe kan man in der That die zeitliche Wohlfarth, wie ſie warhafftig ſeyn ſoll, nicht allein beſitzen, ſie muß mit der ewigen verknüpft ſeyn, und dieſe muß auf jene folgen. Wo ſich auch die Theile der zeitlichen Glückſeeligkeit allein befinden, da treffen wir deswegen noch keine wahre zeitliche Glückſeeligkeit an, ſondern es iſt nur der Schein darvon, deſſen reelles Weſen, welches ſonderlich in der Verknüpffung mit der ewigen beſteht, nirgends

gefunden wird. Alſo kan keiner mit Fug und Recht zeitlich Glückſeelig genennet werden/ der nicht zugleich ewig glückſeelig heiſt.

§. 69.

Sonſt wird die zeitliche Glückſeeligkeit ferner eingetheilt, in die innerliche und äuſſerliche. Es pflegen viele dieſe Eintheilung mit der vorigen zu confundiren, daß ſie die Innerliche vor die Ewige, und die Aeuſſerliche vor die Zeitliche halten. Es iſt wohl an dem, daß, ſo viel man nach der Philoſophie vermuthet, die ewige Freude hauptſächlich innerlich ſeyn möchte; und daß die Menſchen insgemein ihre zeitliche Glückſeeligkeit in äuſſerlichen Dingen ſuchen. Allein deßwegen dörffen dieſe beyde Eintheilungen durchaus nicht vermiſcht werden. Denn wir wiſſen nicht, was uns GOTT in jenem Leben auch äuſſerlich bereitet hat, um welches Willen man auch wohl die ewige Glückſeeligkeit in eine innerliche und äuſſerliche eintheilen müſte, wie ſolches die Hrn. Theologi ausdrücklich und mit Grund der Warheit thun. (*) Nachgehends iſt es auch Grundfalſch, daß die zeitliche Glückſeeligkeit nur in äuſſerlichen beſteht, ſondern ſie beruht hauptſächlich auf innerlichen Dingen, wie wir aus denen vorhergehenden leicht ſehen können. Wir haben aber freylich dieſe Eintheilung nur auf die

(*) Videatur inter alios præſertim iam citatus QUENSTEDIUS l. c. Sect. I.

die zeitliche Glückſeeligkeit applicirt, weil wir die ewige dißfals nicht ſattſam determiniren können. Wir verſtehen alſo durch die innerliche Glückſeeligkeit den Begriff derer Theile, welche ſich in dem Menſchen befinden; dahin gehören die Erkäntniß, die Beſſerung des Verſtandes, die Beſſerung des Willens, die Ausübung derer Pflichten, und endlich die Geſundheit des Leibes. Durch die äuſſerliche Glückſeeligkeit aber verſtehen wir alles, was von guten und nützlichen Dingen ſich auswendig an dem Menſchen, und auſſer demſelben befindet. Dahin kan man bringen die Proportion des Leibes, die Schönheit einiger Theile deſſelben, ſonderlich aber Reichthum, Ehre, äuſſerliche Ruhe, Freyheit, gute Freunde, u. ſ. w.

§. 70.

Gleich wie die zeitliche Glückſeeligkeit der ewigen muß ſubordiniret werden, und mit derſelben verbunden ſeyn, wo es anders eine rechtſchaffene Glückſeeligkeit heiſſen ſoll; alſo wird auch die äuſſerliche der innerlichen ſubordinirt, und muß mit derſelben verknüpfft ſeyn, wo ſie anders eine rechtſchaffene Glückſeeligkeit ſeyn ſoll. Wenn die äuſſerliche gleich in höchſten Grade bey einem Menſchen wäre, ſo würde es ihm wenig oder nichts helffen, wenn er die innerliche nicht zugleich beſäſſe. Was würde einen alſo der Reichthum und Ehre helffen, wenn er dem Verſtande nach dieſelben nicht

wüſte recht zu brauchen? Er würde dadurch mehr Schaden als Nutzen haben, wie die Exempel ſolcher Leute ausweiſen. Hätte er auch den Willen nicht gebeſſert, ſo würde er bey dieſen beyden Stücken gräulichen Affecten, dem Hochmuth, oder auch der Wolluſt, dem Geitze, Neide, und ſo weiter mehrer Unruh unterworffen, daß er den Nutzen, welchen der Reichthum und Ehre nachzugeben fähig ſind, nicht würde davor empfinden. Wo könte er alſo glückſeelig heiſſen? Iſt aber nebſt der ewigen, die innerliche zum Grunde geſetzt, ſo iſt die äuſſerliche Glückſeeligkeit, eine feine Vollkommenheit und Zierde. Hieraus iſt die berühmte Frage, ob einer könte äuſſerlich glückſeelig ſeyn/ wenn er auch gleich Laſter-hafft wäre/ leicht zu beantworten. Denn wenn die äuſſerliche, ohne die innerliche keine rechte Glückſeeligkeit, ſondern nur der Schein davon iſt, ſo kan auch einer von dem äuſſerlichen Schein der Glückſeeligkeit kein wahrhafftig-Glückſeeliger heiſſen. Wer alſo die äuſſerlichen Stücke beſitzt, kan ſich nicht beſſer rathen, und den Geſchmack der äuſſerlichen Glückſeeligkeit recht empfinden, als wenn er die innerliche, und endlich die ewige damit verknüpft. Wenn alſo alles beyſammen iſt, da findet ſich eine ſchöne Vollkommenheit.

§. 71.

Dieſes waren die nöthigen Eintheilungen der Glückſeeligkeit; Nun fragt ſichs, was eigent-

gentlich vor eine Art der Glückſeeligkeit vor die Philoſophie gehöre? Ich glaube dieſe Frage wird man nicht beſſer beantworten können, als wenn man recht nachdencket, zu welcher Glückſeeligkeit ſich die Philoſophie ſchickt. Was die ewige Wohlfahrt anlangt, ſo ſiehet wohl die Philoſophie worauf jene generaliter ankomme, nemlich auf die Vereinigung mit GOtt, allein weiter kan ſie wohl nichts erkennen, und wenn es auf die rechten Mittel ankömmt, dahin ſonderlich der Glaube gehört, da iſt bey der Philoſophie altum ſilentium und eine groſſe Stille. Da wir nun zumahl aus heiliger Schrifft erkennen, daß dieſe ſonderlich deswegen geſchrieben ſey, (*) daß wir die ewige Glückſeeligkeit etwas nachdrücklicher erkennen, und die rechten Mittel darzu finden ſollen, ſo würden wir nicht wohl thun, wenn wir die ewige Seeligkeit durch die Anleitung der Philoſophie wolten ſuchen zu erhalten. Wenn alſo dieſe wegfällt, ſo bleibt der Philoſophie nur die zeitliche Glückſeeligkeit anheim geſtellet. Es fragt ſich aber wieder, ob die Philoſophie ſowol vor die innerliche/ als äuſſerliche Glückſeeligkeit ſorge? Wenn wir alles recht erwegen, ſo werden wir befinden, daß die äuſſerliche Glückſeeligkeit in vielen Stücken von uns nicht dependire, ſondern meiſtentheils von auſſen erhalten werde, und daß ſie demnach meiſt in bonis paſſiuis beſtehe. Wir können uns die Schönheit, äuſſerliche Ruhe und dergleichen, nicht

(*) Joh. XX, 31.

nicht ſchaffen, wie wir wollen. Alſo wird ſich die Philoſophie nicht gar ſehr um die Erlangung der Schönheit und dergleichen bekümmern können. Inzwiſchen zeigt ſie doch die Art und Weiſe, wie man ſich dieſer äuſſerlichen Güter recht bedienen, und wie man ſich dieſelbe recht zu Nutze machen könne. Was aber die innerliche Glückſeeligkeit anlangt, ſo iſt wohl abermahl nicht zu läugnen, daß ſie hauptſächlich von GOttes Seegen dependire. Allein weil GOtt ordentliche Mittel darzu braucht, unter welche auch die philoſophiſche Erkäntniß gehöret, ſo kan niemand mit Grund der Warheit läugnen, daß die Philoſophie gar viel zur innerlichen Glückſeeligkeit beytrage, und daß alſo dieſe jener gar wohl überlaſſen werden könne. Denn wir haben bereits im vorhergehenden Hauptſtück gewieſen, daß die Philoſophie den Verſtand aufräume, den Willen ziemlich beſſere, die Creaturen und den Schöpffer uns zu erkennen gebe, die Pflichten ſo zu dieſen Leben gehören, gar weitläufftig zeige, auf die Geſundheit des Leibes ſähe, und was dieſelbe noch mehr an den innerlichen Menſchen ausrichten kan. Dieſes ſind aber eben die Stücke, welche zur innerlichen Glückſeeligkeit gehören. Aus welcher Gegeneinanderhaltung wir gantz deutlich erkennen, wie die Philoſophie bey der innerlichen Wohlfahrt groſſen Nutzen habe. Sonſt aber trägt dieſelbe doch auch etwas bey zur äuſſerlichen Ruhe, zu guter Nahrung, zu Erhal-

haltung guter Freunde, Ehre und dergleichen, daß alſo die Philoſophie auch ihre Connexion in gewiſſen Stücken mit der äuſſerlichen Glückſeeligkeit hat. Weil denn nun dieſe zeitliche Wohlfahrt eigentlich aus Heil. Schrifft nicht erlernet, auſſer der Philoſophie auch keine Wiſſenſchafft gefunden wird, welche jetzt-genennete Glückſeeligkeit beſorget; ſo muß wohl dieſe vor die Philoſophie gehören.

§. 72.

Nun iſt noch übrig daß wir lernen, **was vor ein Stücke der Glückſeeligkeit vor unſere Morale gehöre?** Damit wir endlich erkennen, was dieſe zu unſer Wohlfarth beytrage, ingleichen was wir eigentlich in derſelben zu ſuchen und zuerwarten haben? Dieſes zu beantworten, wird eine genaue Vergleichung der philoſophiſchen Theile mit denen Stücken der wahren zeitlichen Glückſeeligkeit vorzunehmen ſeyn. Weil aber hiervon bereits im vorhergehenden Hauptſtück iſt gehandelt worden, ſo wollen wir nur kürtzlich alhier ſoviel vorſtellen, daß die Beßerung des Verſtandes ſich am beſten vor die Logique, die Erkäntnüß derer Creaturen und der daherflieſſende Nutzen bey der menſchlichen Geſundheit vor die Phyſique, wie auch Medicin, die Erkäntnüß des Schöpfers vor die Theologiam naturalem, die Erkäntnüß und Ausübung derer Pflichten theils vor das Jus Naturæ, theils vor die Prudentiam Politicam gehöre. Auf ſolche Weiſe iſt nichts mehr

übrig

übrig als die Beſſerung des Willens / welche ſich vor die Morale recht wohl ſchickt; und alſo wird auch dieſer Theil der Glückſeeligkeit derjenige ſeyn, welchen die Morale ihrerſeits beytragen muß, und welchen wir in derſelben zu ſuchen und zuerwarten haben. Worinnen nun dieſe Beßerung beſtehe? Bey wem ſie ſoll eigentlich vorgenommen / und wie ſie ſoll angeſtellet werden? das wird in einem bald folgenden Hauptſtück weitläufftig ausgeführet werden; daher wir uns jetzo nicht länger hierbey aufhalten.

§. 73.

Wir würden alſogleich das nachfolgende Hauptſtück anfangen, wo wir nicht gewohnet wären die Uſus ordentlich bey einer Lehre anzuhängen. Weil wir nun bereits ein und andern Special-Nutzen hin und wieder bemercket, ſo wollen wir jetzo nur die General-Uſus von der Lehre der wahren Glückſeeligkeit kürtzlich durchgehen. Erſtlich haben wir alhier mit dieſer Abhandlung die Abſicht zu zeigen, wie dieſelbe eine allgemeine Lehre ſey, welche nicht allein vor die Morale gehöre, weil ſich die Theologie ſowohl, als die gantze Philoſophie darein theilen müſſen. Sonderlich aber haben wir dieſe Abhandlung auch deswegen vorgenommen, damit wir nach geſchehener Abrechnung ſehen möchten, was vor die Morale eigentlich übrig bleibe? Was alſo ihr Haupt-Scopus ſeyn müſſe. Alſo haben wir nun dieſen Nutzen,

daß

daß wir ordentlich und diſtinct erkennen lernen, was die Morale ſey, und worzu ſie erlernet werde? Dieſes iſt der Grund der gantzen Tractation; denn wenn ich den Endzweck weiß, ſo kan ich nach demſelben alles aufs Beſte einrichten, laut der bekandten philoſophiſchen Regul: Finis eſt menſura reliquorum. Dieſe Abhandlung hat uns alſo den rechten Schläßel in die Hände gegeben, wodurch wir nun leicht die Morale aufſchlieſſen können. Denn aus der Natur der Præparation, deroſelben Partibus, und Umſtänden werden alle Moraliſche Betrachtungen hergeleitet werden: Dieſes iſt alſo gar ein wichtiger Nutzen. Zum andern lernen wir in der Sache ſelbſt unſern Haupt-Endzweck in dieſer und jener Welt erkennen, damit wir endlich wißen, worauf alle unſere Gedancken und Verrichtungen ſollen gerichtet werden. Wenn wir alſo unſern letzten Endzweck nemlich unſere wahre Glückſeeligkeit beſtändig vor Augen haben, werden wir uns andere Dinge nicht ſo lang aufhalten laſſen; wir werden nichts unnützliches ſuchen zu erkennen, nichts unnützliches ſonſt vornehmen, ſondern vielmehr alles nach der Erforderung der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt einrichten, und alles dazu anwenden. Sonderlich werden wir auch dahin geführet, daß wir in der geſamten Glückſeeligkeit hauptſächlich auf die Vereinigung mit GOTT ſehen, dieſelbe über alle andere Güter und Theile der Glückſeeligkeit

keit halten, auch zu frieden ſind, wenn gleich etliche äuſſerliche Stücke fehlen ſolten, daß wir nur GOTT haben, und mit demſelben in der Vereinigung ſtehen. Jedoch iſt hierbey vor allen Dingen zu mercken, daß durch die Vorſtellung der höchſten Glückſeeligkeit, und derer Gedancken, welche wir hinzugeſetzt, ein bloſſes natürliches Bemühen in uns entſtehen wird, die rechte Krafft aber mit Hindanſetzung aller unordentlichen Liebe der zeitlichen Güter nach dieſer Glückſeeligkeit zu ſtreben, wird von einer höhern und beſondern Macht dependiren. Wie wir denn auch in der Philoſophie zwar das Ziel ſehen, aber die hinlänglichen Mittel darzu zugelangen, finden wir nicht. Deßwegen müſſen wir uns deſto eher bequehmen die heilige Schrifft zu ſuchen, als in welcher die vollkommene Mittel vorgeſchlagen werden. Welches denn auch billig alle Heyden hätten thun können und ſollen; da ſie aber nicht gewolt, ſind ſie in eben die Irrthümer gefallen, von welchen der Apoſtel ſagt, (*) daß dieſelben nicht würden können entſchuldiget werden.

(*) Rom. 1, 19.

Das

Das dritte Hauptſtück.

Von dem allgemeinen Unglücke/ oder gröſten Elende der Menſchen.

Die erſte Abhandlung.

Von einigen Fundamentis, welche in dieſem Hauptſtück voraus zu ſetzen ſind.

§. 1.

Wir haben im vorhergehendẽ Hauptſtück vier Fragen ins beſondere erörtert. (1.) Was die wahre Glückſeeligkeit ſey? (2) Wie vielerley dieſelbe ſey? (3) Was eigentlich vor eine zur Philoſophie gehöre? und was (4) ſonderlich die Moral ſich davon zueigne? Die geſamte Unterſuchung nach denen wichtigſten und weitläufftigſten Doctrinen, von welchen einige zum voraus geſetzet werden müſſen, haben wir in drey Abhandlungen getheilet: Deren die erſte einige Fundamenta des gantzen Hauptſtücks voraus ſetzete; die andere handelte abſonderlich von dem höchſten Gute; und die dritte von der höchſten Glückſeeligkeit, in welcher alſo die vier Fragen hauptſächlich unterſucht wurden. Weil nun die oppoſita iuxta ſe poſita deſto deutlicher werden; wir auch un-

terſchiedene nöthige Doctrinen bey ſolcher Gelegenheit vorbringen können; ſo wollen wir in dieſem Hauptſtück von dem **Elende der Menſchen** handeln. Es kömmt die gantze Arbeit auch hauptſächlich auf die vier Fragen an. 1. **Was das rechte Elend der Menſchen ſey?** 2. **Wie vielerley daſſelbe ſey?** 3. **Was eigentlich durch Verabſäumung der** Philoſophie **vor ein Elend dem Menſchen betreffe?** Und 4. **was inſonderheit durch Verabſäumung der** Morale **entſtehe?** Ehe aber dieſe Fragen können gründlich beantwortet werden, müſſen wir einige Doctrinen voraus ſetzen. Daß ſich alſo die geſamte Unterſuchung abermahls in **drey** Abhandlungen eintheilen läſt; deren **die erſte** von einigen Fundamentis **redet**, welche dem gantzen Hauptſtück dienlich ſind; die **andere** wird die Sache unterſuchen, wodurch wir ins höchſte Unglück und Elend gerathen. Die **dritte** wird das höchſte Elend an ſich ſelbſt betrachten, und alſo hauptſächlich die **vier** Fragen zu beantworten ſuchen.

§. 2.

Gleich wie wir haben einen Unterſcheid gemacht unter einem **Guten**/ und unter einer daher flieſſenden **Glückſeeligkeit**; ſo wird ſichs auch gar wohl thun laſſen einen Unterſcheid zu halten zwiſchen einem **Ubel**/ und einer daher rührenden **Unglückſeeligkeit**. Denn ob gleich ein Unglück in ſeinem Verſtande auch mag ein Ubel genennet werden, weil es nichts

gutes

gutes iſt; ſo kan man doch mit Grunde dieſen Unterſcheid machen, daß das Ubel dasjenige iſt, wodurch wir unglücklich werden. Bey dem Ubel ſieht man mehr auf die Sache, bey dem Unglück oder daher entſtehenden Elende mehr auf des Ubels Gegenwart oder adhæſion. Jedoch darff einer hierinn ſich nicht ſo ſehr an die gemeine Rede kehren, als welche Ubel / Unglück und Elend offt vor eins braucht.

§. 3.

Das Ubel oder malum iſt nun abermahl zweyerley; entweder es wird an ſich ohne regard auf die Menſchen betrachtet, oder man betrachtet es in Anſehen auf dieſelben. Jenes heiſt ſonſt malum abſolutum oder in ſe; dieſes aber malum relatiuum. Jenes wird auch Metaphyſicum und dieſes Morale genennet, weil mit jenem die Metaphyſique, und mit dieſem die Morale hauptſächlich zu thun hat. Der Sache nach beſteht jenes in einem Mangel gehöriger Theile oder Eigenſchafften; dieſes aber in einer contrarietæt mit unſerm Weſen, Eigenſchafften und deren Erhaltung; und zwar dergeſtalt, daß es entweder unſere Dauer verkürtzt, oder unſer Weſen und Eigenſchafften vergeringert. Jenes beſteht alſo bloß in einem Mangel oder priuation; ob es gleich ſich bey einer Sache befindet, welche ein würckliches Weſen hat, welche man alſo mit der priuation, als dem malo nicht confundiren darff. Dieſes beſteht öffters in einer priuation, öffters auch

wohl in einem würcklichem Weſen, welches unſerer Erhaltung zu wieder iſt. Zum Exempel der Mangel des Geſichts an ſich ſelbſt betrachtet, iſt ein malum abſolutum, und beſteht bloß in der priuation des Sehens. Allein wenn wir Mangel an Lebens-Geiſtern haben, oder auch allzu viele Säure, ſo iſt beydes ein malum relatiuum, jenes zwar beſteht auch in der priuation, aber dieſes iſt ein würckliches Weſen derer particularum. Wir ſehen demnach itzo nicht ſowohl auf ein malum abſolutum, als vielmehr relatiuum. (*)

§. 4.

Je gröſſern Schaden ein ſolch Ubel bey uns verurſacht; je gröſſer wird daſſelbe auch gehalten; und wenn es uns vollkommen an Leib und Seel ruiniret/ ſo wird es vor das gröſte Ubel gehalten. Etwas, das uns die Geſundheit nimmt, iſt ein Ubel, wenn es aber den Leib gar tödtet, iſt es noch ein gröſſer Ubel; und wenn es die Seele ihres Endzwecks beraubt, ſo iſt es das gröſte Ubel.

§. 5.

(*) De *Malo* fuſius aliàs agunt Metaphyſici, quemadmodum ex illis præſertim euolui poſſunt Io. Paulus Hebenstreitius *in Phil. Prima. p. m. 522. ſeqq.* & Io. Claubergius in *Ontoſophia p. m. 176. ſeqq.* Specialius tamen & quatenus in diſciplinis morum inſignem habet uſum eandem doctrinam propoſuit illuſtris Thomasius in *Introd. ad Ethicam c. 1.*

§. 5.

Wer ein geringes Ubel an ſich ſpůret/ heiſt in ſo weit unglůcklich. Wer ein grǒſſers Ubel empfindet/ heiſt noch unglůckſeeliger; und wer mit dem hǒchſten Ubel geplagt iſt/ den nennt man hǒchſt-unglůckſeelig. Z. E. wer ſein Hauß durch einen Mordbrenner im Feuer verliehret, dem eine Summe Geldes durch einen Dieb geſtohlen wird, der wird insgemein unglůcklich genennet. Wer aber ſeinen ehrlichen Nahmen durch einen Verlåumbder entbehren muß, iſt weit unglůcklicher. Und wer endlich durch ſeine bǒſe Eigen-Liebe GOtt verlieret, befindet ſich im grǒſſerm Elende. Damit wir aber nåher zu unſerm Endzweck kommen, wollen wir folgende 2. Fragen; welches nemlich das grǒſte Ubel ſey? und worinn das hǒchſte Elend oder Unglůck beſtehe? etwas weitlåufftiger unterſuchen.

Die andere Abhandlung.

Von dem grǒſten Ubel.

§. 6.

Es findet ſich in der Welt, wie bereits gedacht, vielerley Ubel, aus welchen wir das grǒſte dieſes mahl zu ſuchen haben. Wir kǒnnen aber hier wiederum zwey Wege brauchen, erſtlich die **Offenbahrung** oder die heilige Schrifft, und dann die Anleitung der Natur

der Sachen ſelbſt/ oder der Philoſophie; Jene wird zwar anitzo nur zur Bekräfftigung der Sache angebracht; und dieſe iſt eigentlich unſere Arbeit. Allein weil wir denen Gedancken in der Philoſophie deſto mehr trauen, wenn die Heil. Schrifft vorher ſchon das Ziel gewieſen, ſo wollen wir erſtlich die heilige Schrifft zu Rathe ziehen.

§. 7.

Wenn wir das 59. Capitel Jeſaiä aufſchlagen, ſo heiſt es im andern Verſe: **Eure Untugend ſcheiden euch und euren GOTT voneinander.** Damit wir deſto beſſer verſtehen möchten, was eigentlich durch dieſe Worte angedeutet werde, wollen wir dieſelbe etwas genauer unterſuchen. Ich werde nicht unrecht thun, wenn ich ſage, der Prophet habe im 58. Capitel bey Gelegenheit einer Straff-Predigt zugleich reden wollen von der **Vereinigung mit GOtt** / von der **Glückſeeligkeit** und **denen Pflichten** / welche diejenigen müſſen in acht nehmen, welche dieſer Vereinigung und Glückſeeligkeit wollen theilhafftig werden. Von denen **Pflichten** redet der 6. 7. 9. 10. und 13. Vers. Die Vereinigung zeiget der Prophet an, wenn er ſaget: **Und die Herrligkeit des HErrn wird dich zu ſich nehmen. Wenn du wirſt ſchreyen/ wird er ſagen: Hie bin ich.** Von der Glückſeeligkeit aber handelt der 8. 10. 11. 12. und 14. Vers. Da

nun

nun der Prophet dieſe Straff-Predigt im 59. Capitel beſchlieſſen will, ſo redet er zugleich von denen Dingen, welche jenen entgegen geſetzt werden. Er gedencket der **Abſonderung von GOTT**/ des daher flieſſenden **Elendes**/ und der Urſache/ durch welche ſolche Trennung geſchicht. Die **Abſonderung** nennet er ein Scheiden der Iſraeliten **von GOtt**/ inglei- chen ein **Zurückkehren** von eben demſelbigen. Die **Unglückſeeligkeit** beſchreibt er weitläufftig im 9. und folgenden Verſen. Die **Urſach** aber, wodurch die Abſonderung entſteht, nennet er (v.2.) die **Untugend** der Iſraeliten, und v.43. **Das Tichten und Trachten falſcher Worte aus dem Hertzen.** Nach dem Ausſpruch heiliger Schrifft heiſt alſo dasjenige Ubel, das uns GOtt als des höchſten Gutes beraubet, die **Untugend**. Dieſe wird im Hebräiſchen mit einem ſolchen Worte ausgedruckt, welches ſonſt perverſitas oder ein **verkehrtes Weſen** heiſt. Wenn wir nun die Sache ſelbſt unterſuchen, ſo beſteht bey dem Menſchen die gröſte Verkehrung in einer verkehrten Liebe; alſo will dieſe der Prophet wohl mehr als zu gewiß anzeigen. Dieſe Liebe wird bey denen Philoſophis ſonſt die **böſe Eigen-Liebe** genennet. Und auf eben dieſe mag der Prophet würcklich zielen. Denn die Umſtände, welche wir bey denen Wörtern deſſelben finden, laſſen ſich treflich wohl auf dieſe Eigen-Liebe ziehen. **Erſtlich** trägt er die Untugend

als ein Haupt- und allgemeines Laſter vor, deſſen beſondere Arten er nachgehends ſpecificirt (v. 3. & ſeqq.) Zum **andern** ſetzt er dieſelbe in ein Tichten und Trachten des Hertzens. (v. 13.) Beydes ſind Haupt-Kennzeichen der böſen Eigen-Liebe. Denn dieſe iſt **erſtlich** auch das Haupt- und Fundamental-Laſter, welches alle andere in ſich faſſet, und woraus alle andere flieſſen, wie wir im folgenden Hauptſtück mit mehrern vernehmen werden. Zum **andern** beſteht ſie ebenfals in einem verkehrten Tichten und Trachten des menſchlichen Hertzens. Wenn wir alſo dieſes alles zuſammen halten, ſo ſollen wir nicht unbillig ſchlieſſen: **Die verkehrte Eigen-Liebe ſey dasjenige Ubel/ welches uns GOttes/ als des höchſten Gutes beraubt/ und in das gröſte Elend ſtürtzet.** Und weil durch den endlichen Unglauben/ alle Mittel dem Menſchen genommen werden, von dieſer Eigen-Liebe ſich loßzumachen, und ſich wieder mit GOtt zu vereinigen, ſo wird in der Heil. Schrifft auch dieſer, als eine Haupt-Urſache der ewigen Unglückſeeligkeit angegeben. (*)

§. 8.

(*) Finalem incredulitatem quidam cauſam damnationis *immediatam* dixerunt, quæ ſola *actu, proxime & immediate* damnat, cum alias omne peccatum demeritoriè damnet. Vid. B. DANNHAUERUS in *Hodoſ. Phænom. XI. p. 1412.* Conf. B. BAIERUS in *Compend. Theol. Poſit. P. I. c. 7. §. 15. n. e.*

§. 8.

Wenn wir ferner nach Anleitung der Philoſophie dasjenige Ubel erkennen wollen, das uns in das höchſte Elend und Unglück ſtürtzet, müſſen wir etwas weitläufftiger gehen, und aus der Natur und Eigenſchafften der Sache ſelbſt die Erkäntniß des höchſten Ubels ſchlieſſen lernen. Ehe wir aber unter ſo vielen Ubeln in der Welt das Gröſte ſuchen können, iſt nöthig, daß wir **erſtlich** die **Kennzeichen** deſſelben uns bekannt machen, damit wir es unter ſo vielen Ubeln finden möchten. Dieſe Kennzeichen müſſen wir aus der bereits erkannten Natur, und denen daher flieſſenden Eigenſchafften des gröſten Ubels nehmen, damit ſie deſto unbetrüglicher ſind, und wir dannenhero eine recht gewiſſe Erkäntniß erlangen mögen.

§. 9.

Erſtlich muß alſo **das höchſte Ubel uns des höchſten Gutes berauben.** Niemahls kan uns gröſſer Schade durch etwas zugefüget werden; Wir können auch kein gröſſer Ubel in der Welt erkennen, und finden, als ein ſolches, dadurch wir des höchſten Gutes verluſtig werden. Darinnen beſteht hauptſächlich die Natur des höchſten Ubels, daß es uns den gröſten Schaden thut, und uns des höchſten Gutes, nemlich GOttes, beraubt, wie bereits in vorhergehender Abhandlung gezeiget worden. Zum **andern** müſſen wir **dadurch aller andern Glückſeeligkeiten beraubet/oder we-**

nigſtens in ſolchen Stand geſetzet werden/ daß wir die andern Stücke/ welche ſonſt zur wahren Glückſeeligkeit gehören/ nicht recht ſchmecken noch genieſſen können. Wer das höchſte Gut verlieret, der verlieret hiemit alles, was ihn glücklich machen kan, weil alles von jenen herkömmt. Und obgleich einer, der ſich des höchſten Guts verluſtig gemacht, noch unterſchiedene Stücke beſitzen möchte, welche ſonſt einen helffen glücklich machen, weil ſie zu dem Begriffe der wahren Glückſeeligkeit mit gehören; ſo wird doch einer bey allen ſolchen Dingen nicht froh werden, weil die allerbeſten Theile der Glückſeeligkeit fehlen, in deren Betrachtung jene vor nichts ſonderliches können geachtet werden. Dieſes giebt uns ſelbſt unſer Wille zu erkennen, wenn er bey einer ſonſt guten Sache niemahls vergnügt wird, wo er weiß, daß er einer viel nöthigern und beſſern verluſtig wird. Dieſes Kennzeichen flieſt alſo aus dem vorigen, und hat abermahl ſeine Richtigkeit. **Drittens** muß es ein ſolches ſeyn, **wodurch nicht allein der Leib / ſondern hauptſächlich die Seele verderbet wird.** Es nimmt das höchſte Ubel uns die wahre Glückſeeligkeit hinweg. Dieſe ereignet ſich hauptſächlich in der Erhaltung der Seele und des Leibes. Fällt nun die Glückſeeligkeit hinweg, ſo verlieret ſich auch unſere Erhaltung, und ſo muß denn Leib und Seele Schaden leiden, denn auf dieſe beyde weſentliche Stücke

kommt

kommt die Erhaltung an. Zum vierdten muß es inſonderheit dem Willen am allerſchädlichſten und gefährlichſten ſeyn/ auch denſelben gantz verkehren. Das höchſte Gut wird hauptſächlich mit dem Willen vereiniget, und durch daſſelbe erhält dieſer eigentlich ſeine ordentliche Liebe, wie bereits gezeiget worden. In dem Willen findet ſich auch ſonderlich die wahre Glückſeeligkeit. Wenn wir nun durch das höchſte Ubel ſowohl des höchſten Gutes, als der daher flieſſenden Glückſeeligkeit beraubet werden, ſo leidet ja freylich der Wille den gröſten Verluſt. Wenn auch die Vereinigung mit GOtt wegfällt, ſo vergeht zugleich die ordentliche Liebe, welche ihren Anfang bey GOtt machen muſte. Fället dieſe ordentliche Liebe weg, ſo entſteht daher die unordentliche, wodurch der Wille gantz verkehrt wird, wie wir bald mit mehrern hören werden. Zum fünfften hat das höchſte Ubel ohne Streit auch dieſes an ſich, daß es den Willen in die gröſte Unruhe derer Affecten ſetzet. Die Unruh derer Affecten folgt ohnfehlbar auf die unordentliche Liebe. Wenn nun das höchſte Ubel den Willen mit der unordentlichen Liebe plagt, ſo übergiebts es denſelben zugleich allen Affecten preiß. Dieſe Kennzeichen hangen alle beyſammen, und machen entweder die Natur des höchſten Ubels aus, oder flieſſen doch aus derſelben ohnſtreitig. Wenn wir alſo werden unter denen Ubeln in der Welt eins finden,

das dieſe Kennzeichen bey ſich hat, ſo wird es auch ohne alle Ausnahme das höchſte Ubel ſeyn. Denn jene und dieſes haben ein unzertrennlich Band; wo jene ſind, iſt dieſes ohnfehlbar auch zu finden.

§. 10.

Nun ſolten wir uns in die weite Welt begeben und alles genau erwegen, ob es dieſe Kennzeichen habe oder nicht; allein weil dieſes nicht möglich, ſo wollen wir abermahl nur die Claſſen, worein alle Sachen in der Welt können getheilt werden, durchgehen, und dieſelben, nebſt denen darinnen befindlichen Dingen überhaupt prüffen, damit wir das höchſte Ubel endlich antreffen, wodurch wir in das gröſte Elend und Verderben geſetzt werden.

§. 11.

Alle Dinge in der Welt ſind entweder **auſſer uns**/ oder **in uns**. Was auſſer uns ſich befindet, ſind entweder **die Geiſter** oder **cörperlichen Dinge**/ oder ſolche, die von **beyden** participiren. Die **Geiſter** werden wiederum eingetheilt in **erſchaffene** und einen **unerſchaffenen**. Der letzte iſt GOtt ſelbſt. Gleich wie nun GOtt die Vollkommenheit und Gütigkeit ſelber iſt, auch deswegen das höchſte Gut heiſt, ſo kan ja derſelbe nicht auch zugleich das höchſte Ubel ſeyn. Denn ob gleich GOTT alles dirigirt, und alſo ohnfehlbar auch uns zur Straffe läſt unglücklich werden; ſo kan doch niemand ſagen, daß man durch GOtt höchſt-elend und un=

unglücklich werde, weil wir durch ihn und in ihm vielmehr die gröſte Glückſeeligkeit erlangen, und an Leib und Seele erhalten werden. Was aber nun die erſchaffenen Geiſter betrifft, ſo werden dieſelbe durch die H. Schrifft (*) wieder in gute und böſe Engel getheilet. Die guten Engel, ſo viel uns die H. Schrifft davon zeiget, können uns ohnmöglich höchſt-unglücklich machen, weil ſie an ſich ſelbſt gut ſind, und zu nichts als zur Ehre GOttes und unſerm beſten dienen. Vielleicht werden wir alſo durch die böſen Engel höchſt-unglückſeelig/und folglich möchten ſie auch das gröſte Ubel ſeyn? Allein wir mögen dieſe betrachten ſo ferne wir dieſelben in der Philoſophie nur aus denen Würckungen erkennen, oder ſo ferne wir ſie in heiliger Schrifft vollkommener beſchrieben finden: ſo werden ſie doch ſchwerlich das gröſte Ubel heiſſen können. Geſetzt ſie hätten ſolche Fähigkeit, daß ſie in unſern Willen die Unruhe der Affecten erwecken, den Willen durch unordentliche Liebe verkehren, ja den Leib und Seele verderben könten, wenn wir es ſonſt nicht mit ihnen halten, ſo können ſie uns nichts anhaben, und was ſie uns vor böſe Gedancken wider unſern

(*) Cum de angelis præſertim bonis pauca, & probabili tantum ratione citra reuelationem Scripturæ S. cognoſcimus; ideo hæc in ſubſidium vocanda erat. Vid. B. BECHMANNUS in *Inſtit. Theol. P. I. Loc. IV. §. 8. & ſeq.*

ſern Willen eingeben, die werden uns nicht zugerechnet, und GOTT ſondert ſich deswegen von uns nicht ab. (*) Wer kan ſich auch einbilden, daß GOtt ſolches alles werde ohne unſere Schuld, und ohne Umſchrenckung geſchehen laſſen? Wer kan doch glauben, daß dieſe böſe Geiſter wieder GOttes Willen, GOtt ſelbſt, und alle davon dependirende Glückſeeligkeit uns rauben können? Bedencken wir, daß Gott das vollkommneſte und gerechteſte Weſen, ſo können wir nimmermehr zugeben, daß er uns ſeine Creaturen, werde ſolchen Geiſtern Preiß geben, daß ſie uns nach ihren Gefallen vollkommen ruiniren möchten. Erwegen wir, daß er allmächtig, wo wollen die von ihm dependirende Geiſter ſo weit kommen, daß ſie uns GOtt wieder ſeinen Willen rauben mögen? Es wäre der Allmacht und Ehre GOttes gar nachtheilig, wenn man dieſes glauben wolte. Haben wir alſo GOtt einmahl uns zu eigen gemacht, wie wir denn zu deſſen Vereinigung erſchaffen und zubereitet ſind, ſo würde ſich derſelbe ohne eine von uns hinlänglich-gegebene Urſach nicht trennen; die guten Geiſter rauben uns GOtt den HErrn auch nicht, weil es ihrer Natur und Endzweck zu wieder iſt; die böſen können uns denſelben, als das höchſte Gut, wieder GOttes Willen nicht nehmen, ſo bleibt uns derſelbe wohl zu eigen, wo er nicht ſonſt durch etwas anders

(*) Vid. Magnif. noſter Dn. D. BUDDEUS in *Inſtit. Theol. Moral. P. I. c. 2, §. 30. n. x.*

ders uns weggenommen wird. Behalten wir demnach GOtt, ſo haben wir das höchſte Gut, die vornehmſte, und alle davon dependirende Glückſeeligkeiten. Auf ſolche Weiſe werden wir nimmermehr elend und unglückſeelig werden.

§. 12.

Wie ſteht es mit andern cörperlichen Dingen in der Welt? So weit wir dieſe brauchen können, ſo weit heiſſen ſie insgeſamt Reichthum. **Solte denn dieſer uns können unglücklich machen?** Wenn man die gemeine Welt reden läſt, ſo heiſts: Ey wo ſolte uns der Reichthum unglücklich machen, es iſt niemand glücklicher als Leute, die Güter und Geld genug haben. Sie haben alles was ihr Hertze wünſchet, jederman ehret ſie, durchs Geld können ſie auch ſonſt alles möglich machen. Summa, ſolche Leute ſind freylich die Glückſeeligſten. (*) Auf dieſe Weiſe könten wir nur gleich weiter gehen; allein, wer will dem eitelen Reden alles glauben; wir wollen die Sache alſo erſt etwas genauer unterſuchen. Wer demnach den Reichthum ohne Affecten betrachtet, wird finden, daß er an ſich ſelbſt in nichts anders als Geſchöpffen GOttes und dergleichen beſtehe, welche meiſtentheils von dem Höchſten geſchaffen ſind, daß ſie der Menſch zu ſeinen beſten brauchen ſoll, wie die Vollkommenheit und

(*) TIMOCLES ap. *Stobæum* f. 89. *Pecunia*, inquit, *ſanguis eſt & anima hominum.*

und Gütigkeit GOttes uns nicht anders ſchlieſſen láſſet. Dieſe Creaturen und dergleichen Haabſeeligkeiten können uns alſo das höchſte Gut nicht rauben, weil ſie von demſelben ihren Uhrſprung haben. Und wenn wir die H. Schrifft leſen, ſo finden wir, daß Abraham und viele andere ſehr reich geweſen, und doch dadurch die wahre Glückſeeligkeit nicht verlohren haben, ſondern vielmehr ewig ſeelig worden. Hier möchte einer ſagen, es iſt gut, daß du auf die Bibel kömmeſt, was ſaget dorten (*) der Heyland von denen Reichen? Heiſt es nicht: **Es könte eher ein Camehl durch ein Nadelöhre gehen/ als ein Reicher ins Himmelreich kommen ?** Darauf antworte ich aber nichts mehr, als was der Heyland ſelbſten ſagt: (**) Durch die Reichen würden diejenigen verſtanden, **welche ihr Vertrauen auf Reichthum ſetzeten.** Alſo iſt an ihrem Unglück nicht ſowohl der Reichthum, als ihr unrechtes Vertrauen ſchuld. Wenn einer demnach mit GOtt vereiniget iſt, und alle innerliche und äuſſerliche zeitliche Glückſeeligkeit beſitzt, ſo kan wohl der Reichthum gar eine Zierde mit ſeyn. Hat einer aber das höchſte Gut ſonſt verlohren, und beſitzt nichts als den Reichthum, ſo wird er ihm nichts rechtes helffen können; jedoch verliehret er durch den Reichthum an ſich ſelbſt das höchſte Gut nicht. Denn wo

wol-

(*) Marc. X.
(**) Ibid. v.

wolten auch ſolche ſchwache Creaturen uns das höchſte Gut, wieder GOttes Willen nehmen können? Und wo wolten wir auch durch den bloſſen Beſitz ſolcher Geſchöpffe, die GOtt dem Menſchen zum beſten geſchaffen, gleich des höchſten Gutes verluſtig werden? GOtt, als das S. B. müſte auf ſolche Weiſe ſeine eigene Creaturen, und alle diejenigen, welche ſie nach GOttes Willen brauchten, haſſen, wenn er deswegen von ihnen fliehen wolte; welches alles wider GOttes Vollkommenheit läufft, und deswegen niemahls zu glauben iſt.

§. 13.

Was diejenigen betrifft, welche von dieſen beyderley **Arten** participi**ren/** ſo verſtehen wir dadurch die **Menſchen. Solten wohl dieſe nicht unſer gröſtes** Ubel ſeyn? Wenn wir die unbedachten Reden derer Leute insgemein wieder anhören wolten, ſo würden wir wunderliche und gantz widereinander lauffende Urtheile hören. Etliche würden ſagen: Kan man doch kein biſſen Brod vor ſo vielen Menſchen verdienen, auch keinen ruhig beſitzen, daß es einen nicht gemißgönnet oder geraubet werde; wer alſo doch nur alleine in der Welt wäre, wie Adam! Ja, einige ſolten ſich vermeſſen, alle Sünden die ſie begiengen, die machten andere Leute, alles Unglück, daß ihnen wiederführe, käme von andern Leuten, es wäre nirgends beſſer, als man gienge in die Einſamkeit. Andere hingegen werden ſagen: Wo wolten wir

P denn

denn vergnügt leben können, wenn wir nicht Leute um uns hätten, es ſchmeckt ja einem weder Eſſen noch Trincken. Da haben wir die gegeneinander lauffenden Meynungen; was iſt nun zu thun? Wir wollen abermahl die Sache fein unpartheyiſch unterſuchen, ſo können wir deſto eher hinter die Warheit kommen. Die Menſchen ſind von GOTT geſchaffen, daß ſie theils zu ſeiner Ehre, theils zu ihrer und ihres Nechſten Wohlfahrt dienlich seyn ſollen. Alles dreyes haben wir bereits oben (*) erkannt und bewieſen. Nach GOttes Intention ſind alſo die Menſchen uns vielmehr nützlich, als ſchädlich. Dieſes bekräfftiget auch die Nothwendigkeit der menſchlichen Geſellſchafft, welche hin und wieder (**) mit groſſen Fleiß vorgeſtellet wird. Es bezeuget auch die tägliche Erfahrung, wie man nechſt GOtt faſt nichts ſo treflich nutzen kan, als redlich-geſinnete Menſchen. Daß aber dieſe durch ihren verderbten Willen ſo weit verleitet werden, daß ſie uns nachdrücklich ſchaden, lernen wir durch eben dieſe tägliche Experienz, (***) Laß es aber ſeyn,

(*) Vid. c. I. Sect. 1. §

(**) Vid. inter alios SAMUEL PUFENDORFIUS *Lib. II. de Jure Nat. & Gent. c. 1. §. 8.*

(***) Fuſius hoc argumentum perſequitur celeberr. BUDDEUS in *Elem. Phil. Pract. P. II. c. 3. §. 16. & ſeqq.* add. illuſtris THOMASIUS *in der Ausübung der Sitten-Lehre c. 1. §. 5. ſeqq.*

ſeyn, daß ſie uns unſere Nahrung wegnehmen, unſern ehrlichen Nahmen ſuchen abzuſchneiden, uns dieſes und jenes rauben oder ſonſt entwenden, uns am Leibe und endlich am Leben verletzen: Haben wir nicht vollkommene und überflüßige Nahrung, ſo haben wir, was uns nothdürfftig iſt. Sind wir ehrlich, und meynen es mit GOtt und unſern Nechſten redlich, werden alle Verläumdungen gar leicht wegfallen. Es heiſt: **Man hüte ſich vor der That/ der Lügen wird wohl Rath.** Man laſſe ſie ferner rauben und entwenden was ſie wollen, wer weiß ob wir nicht Uberfluß haben, da ſie nichts behalten. Und ſolten wir alles beraubet werden, ſo ſterben wir doch noch nicht Hungers. Verletzen ſie uns den Leib, es giebt noch Pflaſter dergleichen Wunden zu heilen. Bringen ſie es ſo weit, daß wir das zeitliche Leben verliehren, ſo können ſie uns doch die Seele nicht tödten, noch GOtt als das höchſte Gut nehmen. Denn ich ſehe nicht wie es möglich ſey. GOTT thut es ihnen nicht zu Gefallen, und verläſt uns ohne Urſache. Sie ſelbſt ſind auch viel zu ohnmächtig. Wenn wir alſo Gott behalten, haben wir in allen genug. Allein wie ſteht es damit, wenn ſie uns zu Sünden reitzen, welche GOtt als das reinſte Weſen nicht vertragen kan, und um welcher Gegenwart Gott von uns weichet? Hierauf dient dieſes zur Antwort: Daß die Menſchen uns zu Sünden reitzen können, bezeuget nicht allein die heilige

Schrifft,(*) ſondern es lehrt es abermahls die tägliche Erfahrung. Daß GOtt auch in einem ſolchem Hertze nicht wohnet, wird durch beyde Uhrkunden verſichert. Auf ſolche Weiſe möchten die Menſchen doch das gröſte Ubel heiſſen können, weil ſie machen, daß wir des höchſten Gutes beraubet werden. Allein wenn wir das gütige Weſen GOTTES, und deſſen Sorgfalt vor unſere Wohlfahrt recht erwegen, ſo können wir dieſes alles nicht beſorgen. Weñ wir denen zu Sünden reitzenden Menſchen keinen Anlaß und Gehör geben, wird GOtt der HErr keine Trennung zwiſchen ſich und uns zulaſſen. Reitzen ſie uns auch gleich, und wir bitten nur GOtt um ſeinen Beyſtand, ſo wird er uns denſelben, Vermöge ſeiner Güte nicht verſagen. Steht uns GOTT bey, ſo können böſe Leute nicht das geringſte ausmachen. Es bleibt alſo abermahl darbey: Wo nicht das höchſte Gut durch was anders uns entriſſen wird,

(*) 1. Cor. XV, 33. Praua colloquia corrampunt bonos mores. Hanc rem SENECA emphaticè & viuide depingit: *Sumuntur à conuerſantibus mores: & ut quædam in contactos corporis vitia tranſiliunt; ita animus mala ſua proximis tradit. Ebrioſus conuictores in amorem vini traxit: impudicorum cœtus fortem quoque, et ſi liceat, virum emollit: auaritia in proximos virus tranſtulit. L. III. de Ira c. VII.* Conf. *Epiſt. VII.*

wird, ſo können uns böſe Leute daſſelbe auch nicht nehmen.

§. 14.

Hier möchte aber jemand einwenden, daß es mit denen erzehlten Dingen, welche ein würckliches Weſen hätten, leicht zu erweiſen, daß ſie das höchſte Ubel nicht ſeyn könten; allein wenn man deroſelben Mängel oder Priuation betrachtete, ſo möchte vielleicht ſich das gröſte Ubel zeigen. Dieſem nun, ſo viel möglich, Genüge zu leiſten, wollen wir der kaum erzehlten Stücke Mängel kürtzlich unterſuchen. Was GOtt betrifft, ſo kan deſſen Beraubung nach unſer Ordnung das gröſte Ubel nicht ſeyn, welches die gröſte Unglückſeeligkeit erſt verurſachen ſoll, weil wir in der letzten Abhandelung ſehen werden, daß die Beraubung GOTTes wird die gröſte Unglückſeeligkeit ſelbſt ſeyn. Alſo muß etwas vorhergehen, welches uns des höchſten Gutes beraubet, und das iſt das gröſte Ubel, dergleichen wir ſuchen. Was die guten **Engel** anlangt, ſo kan deren Mangel eben das gröſte Ubel nicht ſeyn. Denn ob gleich dem Menſchen vieles Ungemach begegnen könte, wo dieſe von der heiligen Schrifft ſonderlich ſo offt belobte Dienſtbahre Geiſter, demſelben nicht bewahreten; ſo hat doch GOtt vielerley Arten, wodurch er den Dienſt dieſer Geiſter erſetzen könte. Wenn wir alſo nur GOtt als das höchſte Gut haben, wird es uns an ſolchen Dingen, welche wir ſonſt von denen Engeln er-

warten, nicht fehlen. Ja haben wir GOTT, und gute Engel ſind in rerum natura, werden ſie wohl von uns nicht wegbleiben, weil ſie Gott ausdrücklich zu unſerm Dienſte braucht, wie ſolches alles die heilige Schrifft ſattſam entdecket. Der **Mangel** der böſen Engel wird uns wohl nimmermehr ſchaden, vielweniger höchſt-unglückſeelig machen können, weil dieſelben uns ohne diß keinen Nutzen bringen. Was den **Mangel des Reichthums** betrifft, ſo möchte derſelbe eher den Schein des höchſten Ubels haben, weil die Menſchen insgemein ihr gröſtes Elend darein ſetzen. Allein man unterſuche nur die Sache ohne gar zu groſſe Liebe zu weltlichen Dingen, ſo wird man bald befinden, daß der Mangel des Reichthums nimmermehr mag das gröſte Ubel genennet werden. Wenn einer nicht reich iſt, muß er ſich freylich etwas nothdürfftiger behelffen; ich habe aber Leute gekennet, welche recht vergnügt darbey geweſen, und ſolten ſie auch nur das trockene Brod gehabt haben. Wenn wir auch den Reichthum recht anſehen, ſo macht er mehr Mühe als Vergnügen, wo kan uns deſſen Mangel alſo elend machen. Geſetzt es geriethe einer in eine ſolche Armuth, daß er kaum das trockene Brod und Waſſer zugenieſſen hätte; ja man laſſe auch dieſes fehlen, man ſtirbt nicht gleich; und ob man ſterben müſte, ſo verlöhre man nur das zeitliche Leben, hätte man nun ſonſt das höchſte Gut noch, wie wolte mans

da-

dadurch verliehren? Und was wolte einer mehr haben? Hier möchte jemand fragen, wie kōm̃t **es aber / daß der Mangel des Reichthums ſo empfindlich iſt / daß ſie ſich deswegen höchſt⸗unglücklich ſchätzen.** Antwort: Das mag wohl daher kommen. Es hat der Wille die Eigenſchafft, daß wenn er was gutes ſich vom Verſtande hat vorſtellen laſſen, er verlangt es auch und bekömmt es nicht, ſo entſteht eine ungemeine Paſſion in demſelben. Weil nun die Menſchen insgemein die zeitlichen Dinge ſo gar herrlich ſich vorſtellen, und alſo ein hefftiges Verlangen darnach empfinden; dieſes aber vergeblich iſt, ſo entſteht daher ein Schmertz, darüber gerathen ſie auf die Gedancken, ſie wären die Elendeſten, und wäre auch niemand daran Urſach als etwas auſſer ihnen, welches ſie am Reichthum verhinderte, da ſie doch den ſchlimmſten Feind in ihren Hertzen haben. Hätten ſie den Geitz oder andere Begierden nicht, ſo wären ſie auch kein Schmertz und kein Elend empfinden. Endlich iſt noch übrig der **Mangel anderer Menſchen.** Nun glaub ich wohl, wenn jemand in der Welt ohne andere Menſchen leben ſolte, entweder GOtt müſte eine andere Ordnung mit ihnen machen, oder er würde nachdrücklichen Verdrüßlichkeiten unterworffen ſeyn. Deſſen ohngeachtet, ſo glaube ich doch nicht, daß der Mangel des Menſchen ſolte das gröſte Ubel ſeyn, weil ſonſt folgen würde, es könte jetzo niemand

höchſt-unglücklich heiſſen, weil ja eine groſſe Menge Menſchen ſich in der Welt befinden. Mich deucht, der Schluß iſt richtig: Wenn der Mangel der Menſchen allein das gröſte Ubel wäre, ſo könte auch das gröſte Elend nicht eher ſtatt haben, als biß gedachter Mangel ſich ereignete. Und wenn gedachter Mangel nicht da wäre, ſo könte auch niemand höchſt-unglücklich ſeyn. Da aber jetzo der Mangel nicht da iſt, und die Menſchen doch höchſt-unglückſeelig ſeyn, muß es an etwas anders liegen.

§. 15.

Auf ſolche Weiſe könten wir auſſer uns noch verſchiedene Dinge, ſowohl poſitive als priuatiue unterſuchen, wenn die Weitläufftigkeit nicht zu groß würde; allein ſo viel wir auſſer uns geprüffet haben, ſo haben wir noch nicht das geringſte gefunden, wodurch wir des höchſten Gutes wären verluſtig worden, und alſo wird auſſer uns wohl nichts ſeyn/ das das gröſte Ubel heiſſen könte. Gehen wir in uns ſelbſt, ſo finden wir abermahl verſchiedene Dinge, die uns theils ſchädlich, theils nützlich ſind. Fernere Weitläufftigkeit zu vermeiden, wollen wir diejenige Dinge gar nicht vor uns nehmen, welche gut ſind, denn dieſe können uns das höchſte Gut nicht rauben, ſonſt dörfften ſie nicht nützlich heiſſen; vielmehr haben alle nützliche Dinge an den Menſchen mit dem höchſten Gute die herrlichſte Verwandſchafft, daß alſo durch deren Gegenwart wir deſſelben nim-

nimmermehr beraubet werden. Aber wie ſteht es mit denen ſchädlichen Dingen, welche ſich in dem Menſchen befinden.

§. 16.

Die vornehmſten Ubel, welche etwa allhier in Betrachtung könten gezogen werden, ſind am Leibe die Kranckheit und der Tod; an der Seele, und zwar im Verſtande die Unwiſſenheit und Irrthümer; in dem Willen die böſe und verkehrte Eigen-Liebe. Welches wird nun von allen dieſen das gröſte Ubel ſeyn? Bey der Kranckheit treffen wenige oder gar keine Eigenſchafften ein. Denn ob gleich der Leib einigermaſſen in ſeiner Erhaltung durch dieſelben gehindert wird, ſo hat man doch noch Mittel die Kranckheit auszutreiben. Und geſetzt daß auch der Leib ſiech bleibe, ſo fehlte nur etwas an einem parte integrante der höchſten Glückſeeligkeit, worbey wir das höchſte Gut doch noch beſitzen könten, wie bereits im vorhergehenden Hauptſtück gezeiget worden. Laß es auch ſeyn, daß die Schmertzen der Kranckheit das Gemüth ein wenig verunruhigen, welches wir eben, wie die Stoici * nicht läugnen wollen; Deſſen ohngeachtet iſt die Unruh ſo groß nicht, wie ſie ordentlich bey Verluſt des höchſten Gutes gefunden wird. Ja mancher Krancker vereiniget ſich mehr und mehr mit GOtt,

P 5 weil

* Vid. Cicero *Lib. V. de Fin. c.* 27. & 28. & Laertius *Lib. VII. de vitis Philoſophorum Sect.* 103.

weil er durch eben die Kranckheit die Vergänglichkeit der Welt erkennen lernet, und ſich von der unordentlichen Liebe derſelben abziehet.

§. 17.

Käme es endlich zum Tode/ ſo würde nichts als der Leib verderbet, die Seele aber bliebe ohne Verletzung. (*) Hätte nun dieſe ſich mit GOtt, als dem höchſten Gute, vereiniget, ſo würde ſie es im Tode des Leibes nimmermehr verliehren. Von GOtt iſt die Abſonderung nicht zu vermuthen; die Seele wird auch deswegen nicht verſchlimmert, daß GOTT nicht mehr mit ihr könne vereiniget bleiben. Alſo, ſtirbt gleich der Leib, ſo dauret doch die Seele, und continuiret die Vereinigung mit GOTT, als dem höchſten Gute. Es gehet zwar die zeitliche Glückſeeligkeit alsdenn zu Ende; aber dieſe wird nicht ſonderlich bedauret werden können, weil nach GOttes Willen die ewige deſto vollkommener genoſſen wird. Alſo findet ſich, meines Erachtens, in dem Leibe nichts, daß das höchſte Ubel heiſſen könte.

§. 18.

Nun haben wir nichts mehr übrig als die See-

(*) Cicero *L. I. Tuſc. Qu.* dicit: Mortem non eſſe interitum omnia tollentem atque delentem, ſed quandam quaſi migrationem commutationemque vitæ. Et ibid. Cum illic ex his vinculis emiſſi feremur, ſic quidem vel Dii ipſi, vel cum Diis futuri ſumus.

Seele, deren vornehmſte Ubel wir bereits erzehlet haben. Die Unwiſſenheit und Irrthümer haben freylich den gröſten Schein, daß ſie uns ins höchſte Unglück ſtürtzen können. (*) Denn wenn ich nicht weiß, welches das höchſte Gut ſey; oder wenn ichs unrecht erkannt habe, ſo kan ich mich mit demſelben auch nicht vereinigen. Und wenn ich auch gleich mit demſelben verbunden wäre, ich wüſte aber nicht, wie die Vereinigung fortzuführen, oder ich hätte durch einen Irrthum eine andere, und dem höchſten Gute mißfällige Art die Vereinigung zu continuiren, ſo könte ichs ja leicht verliehren. Alſo kämen dieſe beyde Ubel zuſammen der Sache ſehr nahe. Wenn wir aber alles genau erwegen, ſo dörffen wir uns eigentlich vor dieſem auch nicht fürchten. Denn was dieſe Erkäntniß betrifft, welche uns lehret, daß ein Gott ſey, daß er das höchſte Gut ſey, daß wir durch die Liebe mit Ihm vereiniget werden und bleiben, und dergleichen mehr; dieſes ſind lauter ſolche Warheiten, welche ein jeder Menſch gar leicht erkennen kan, und wo ihm ſonſt nichts daran hindert, ſo muß er ſie erkennen, er kan es faſt nicht Umgang haben, weil dieſes ſolche General-Warheiten ſind, welche uns gar leicht in den Verſtand fallen, wenn wir nur ohne Vorurtheil der Sache recht nachdencken. Auf ſolche Weiſe würden wenig höchſt-unglücklich ſeyn können. Wir ſehen aber daß gar viele das höchſte

(*) Vid. illuſtris THOMASIUS l. c. §.

höchſte Elend an ſich haben, ohnerachtet ſie dieſes wiſſen, alſo muß etwas anders die Urſach der höchſten Unglückſeeligkeit und das gröſte Ubel ſeyn. Ob auch gleich würcklich in vielen Stücken Unwiſſenheit und Irrthümer bey uns bleiben, ſo ſind ſie doch von der Wichtigkeit nicht, daß ſie uns nicht zum höchſten Gute laſſen, oder daſſelbe uns entreiſſen ſolten. Denn wenn dieſe Unwiſſenheit und dergleichen Schwachheiten des Verſtandes mit der Vereinigung des höchſten Gutes nicht beſtehen könten, ſo dürffte ſich kein eintziger Menſch des höchſten Gutes, und der höchſten Glückſeeligkeit erfreuen, weil alle Menſchen, ſo vollkommen ſie auch in der Erkäntniß werden, noch ihre Unwiſſenheit und Irrthümer in gewiſſen Stücken bey ſich führen. Sollen alſo die Menſchen noch der Vereinigung mit dem höchſten Gute fähig bleiben, ſo muß noch was ſchlimmers bey dem Menſchen gefunden werden, wodurch wir deſſelben beraubet, und in das höchſte Elend geſtürtzet werden. Nun aber iſt nichts mehr übrig, als das Haupt-Ubel bey dem Willen, nemlich die **verkehrte Eigen-Liebe**. Entweder dieſe wird alſo das allergröſte Ubel ſeyn, oder es findet ſich dergleichen gar keins. Das letzte iſt wieder die Erfahrung, indem ſich Leute im gröſten Elende finden, alſo muß ſie etwas hineingeſtürtzet haben; derohalben muß das vorhergehende richtig ſeyn.

§. 19.

§. 19.

Damit wir nun deſto deutlicher überzeuget werden, daß die verkehrte und unordentliche Eigen-Liebe das gröſte Ubel ſey, wollen wir dieſelbe nach denen vorausgeſetzten Eigenſchafften prüffen. Werden wir denn erſtlich durch dieſe Eigen-Liebe des höchſten Gutes beraubet? Die verkehrte Eigen-Liebe beſteht darinnen, daß man entweder nichts würcklich Gutes liebt, oder das würcklich Gute nicht in ſeiner Ordnung liebet. Durch beyde Arten machen wir uns GOtt zum Feinde, und wenden uns von Jhm ab. Denn (1) wenn wir nur Schein-gute Dinge lieben, welche in der That was böſes ſind, und nur unſern Hochmuth, Wolluſt und Geitz befördern, ſo bleiben wir an der Erde kleben, und kommen gar nicht in die Höhe zu GOTT, als dem warhafftigen und höchſten Gute. Nachgehends ſo weicht auch (2) GOtt, als das reinſte Weſen ſelbſt von uns, wenn wir ſolche unreine Liebe hegen. Wir haben (3) auch im vorhergehenden Capitel gewieſen, daß, nach der Philoſophie zu reden, das Band der Vereinigung mit GOtt, die wahre rechtſchaffene Liebe ſey. Wenn wir nun dieſe Liebe verlieren, ſo zerreiſt das Band, ſo trennen wir uns von GOTT, und verliehren alſo auch unſer höchſtes Gut. Dieſe Liebe muß ſich aber verliehren, wenn wir auf ſchädliche und ungeziemende Dinge fallen, welche nichts als den Schein des Guten bey ſich haben. Deñ

dieſe

dieſe lieben wir wider GOttes Willen, und alſo haſſen wir GOTT dadurch, weil wir ſo offt wider ſeinen Willen handeln; folglich treiben wir GOTT durch dergleichen Haß von uns. Lieben wir gleich gute Dinge, wir lieben ſie aber nicht in ihrer Ordnung, ſo verliehren wir Gott abermahl. Denn nach GOttes Verfaſſung müſſen wir das Vollkommneſte, nemlich Ihn ſelbſt zu erſt und zu letzt, mit einem Worte über alles lieben, die Creaturen aber nicht weiter, als GOtt ſie will geliebet wiſſen. Dieſes zeiget eines jedweden Natur, Vollkommenheiten und Nutzen an. Wenn nun unſere Liebe unordentlich wird, ſo lieben wir die Creaturen alleine, ohne daß wir GOtt auch lieben ſolten, oder ziehen zum wenigſten die Creaturen dem Schöpffer vor. Beydes iſt eine Verrichtung und Verletzung der gröſten Majeſtät, welche nicht alleine keine Liebe heiſſen kan, ſondern verdienet den gröſten Zorn bey GOTT. Da geht denn die Vereinigung ohnfehlbar zu Grunde, und alſo verliehren wir abermahls GOtt, als das höchſte Gut.

§. 20.

Hat ſich das erſte Kennzeichen des höchſten Ubels bey der verkehrten Eigen-Liebe gefunden, ſo wird das andere gewiß auch darbey ſeyn. Dieſes beſtand darinnen, daß wir aller Glückſeeligkeit beraubet/ oder wenigſtens in ſolchem Stand geſetzt würden/ in welchen wir die andern Stücke der wahren Glück-

seelig-

ſeeligkeit nicht recht ſchmecken noch genieſſen könten. Dieſes trifft wohl redlich bey der böſen Philavtie ein. Die höchſte Glückſeeligkeit wird ſonſt auf zweyerley Art betrachtet, erſtlich als ein Genuß des höchſten Gutes abſonderlich; zum andern als ein Begriff aller nothwendigen und nützlichen Güter. Was die erſte Art der höchſten Glückſeeligkeit betrifft, ſo geht dieſelbe mit dem höchſten Gute gleich verlohren. Hat alſo das vorige Kennzeichen eingetroffen, ſo muß dieſes in ſo weit ohnfehlbar auch richtig ſeyn. Was aber den Begriff der geſamten Theile der wahren Glückſeeligkeit anlangt, ſo geht mit dem Verluſte des höchſten Gutes der allerbeſte Theil gleich verlohren. Die weſendliche Stücke hangen nun mit dieſen zuſammen. Wenn demnach jenes verlohren wird, bleiben dieſe nicht bey uns. Fehlet nun das Weſen der wahren Glückſeeligkeit, was helffen uns die partes integrantes, die äuſſerliche Zierde und dergleichen? Wir haben ja bereits im vorhergehenden Capitel gezeiget, daß der gantze Begriff der zeitlichen Glückſeeligkeit vor nichts helffe, wenn die ewige nicht darauf erfolget, geſchweige, daß uns etliche geringere Theile ſolten vergnügen können, da die beſten fehlen, welche das Weſen der wahren Glückſeeligkeit ausmachen. Dieſes alles kan ein jeder leicht aus dem vorhergehenden ſchlieſſen, will er aber noch ſpecieller die Sache unterſuchen, ſo nehme er einen, welcher ſeiner

ner völligen verkehrten Eigen-Liebe ergeben iſt, er wird gantz gewiß finden, daß im Willen alle rechtſchaffene Liebe und Tugenden unterdruckt, hergegen die abſcheuligſte Laſter eingeſogen werden. Dieſe Laſter verhindern den Verſtand nachdrücklich an der nöthigen Erkäntniß, und pflantzen deſtomehr Irrthümer ein, wie ſolches unſer Hochgelahrter Hr. D. Buddeus in ſeiner Philoſophia inſtrumentali deutlich genug gewieſen. Die Philavtie fällt auch insgemein auf ſolche Dinge, welche die Sinnen gar zu ſtarck afficiren, und dem Leibe Schaden bringen; alſo fällt auch ſo gar die Geſundheit weg. Iſt nun eben dieſe verkehrte Eigen-Liebe inwendig Herr, ſo kan der Menſch äuſſerlich entweder wegen groſſer Hochmuth, oder Wolluſt, oder Geitz niemahls glücklich werden, weil dieſe der äuſſerlichen Ruhe und dergleichen Stücken mehr nachdrücklich zu wider iſt. Und gewiß, wenn einer von der Philautie geplaget wird, ſo wird er keine äuſſerliche Glückſeeligkeit leicht empfinden und genieſſen können. Ein Hochmüthiger empfindet es nicht recht, wenn er noch ſo eine ſchöne Ehren-Stelle begleitet; weil er nicht ſowohl dasjenige in Gedancken hat, was er bereits erhalten, ſondern was er noch zu erhalten ſucht, wo will alſo der Geſchmack herkommen? Ein Wollüſtiger liebet die Veränderung gar zu ſehr. Alſo währet die Freude über etwas angenehmes, das er erlanget, kaum einen Augenblick, ſo denckt er

ſchon

ſchon auf andere Ergetzlichkeiten. Ein Geitziger iſt vollends nicht zu erſättigen: Je mehr er hat, je mehr er haben will. Und wenn er noch ſo viel hat, ſo darbet er doch darbey. Das heiſt die Philautie beraubet uns aller Glückſeeligkeit.

§. 21.

Daß auch die andern Kennzeichen ſich vollkommen bey der verkehrten Eigen-Liebe befinden, können wir aus dem vorhergehenden Diſcours abnehmen. Es iſt ja bereits gewieſen worden, daß durch die Philautie Leib und Seele verderbet wird. Daß auch dem Willen inſonderheit nichts gefährlicher begegnen kan, als wenn er in die verkehrte Eigen-Liebe verfällt, iſt auſſer Streit. Sein herrliches Deſiderium, daß auf GOtt, als das edelſte Weſen zielt, wodurch er kan vollkommen vergnüget und geſättiget werden, wird auf eine ſchändliche Art auf nichtswürdige Dinge, ja auf Schande und Laſter applicirt. Wie kan er nachdrücklicher verderbet werden, als wenn er an ſeinen herrlichen Endzweck vollkommen gehindert, und in die abſcheulichſte Unruhe derer Affecten geſtürzet wird? Denn, damit wir auch von dem letzten Kennzeichen was gedencken, dieſe Unruhe folget der verkehrten Eigen-Liebe auf dem Fuſſe nach, und ſetzet den Willen dadurch in ein ſolches Verderben, daß ihrer etliche auf die Gedancken gerathen, die ewige Pein könte durch

nichts verdrüßlichers geſchehen, als durch die vollkommene Unruhe derer Affecten.

§. 22.

Wolten wir zum Uberfluß gleich die Ubereinſtimmung gelehrter Leute hiermit beyfügen, ſo haben eben nicht viel Ethici von dem höchſten Ubel gehandelt. Inzwiſchen ſtimmen in gewiſſen Verſtande alle diejenige mit uns überein, welche das Summum Malum, das zwar bey ihnen das gröſte Elend bedeutet, in den Begriff aller Laſter, welche ſich beyſammen finden laſſen, ſetzen. Denn aus der verkehrten Eigen-Liebe entſpringen alle erdenckliche Laſter, und laſſen ſich auch alle dahin reduciren. Alſo iſt eben dieſe Eigen-Liebe der Begriff aller Laſter. Der Herr geheimde Rath Thomaſius (*) nennet unſer gröſtes Ubel nur mit einem andern „Worte, wenn er ſagt: Der Brnnnquell alles „Guten iſt die vernünfftige Liebe, ſo muß demnach nothwendig der Brunnquell alles Böſen die unvernünfftige Liebe ſeyn. Und hier „haſt du nun den Uhrſprung des allgemeinen „Unglücks, **die unvernünfftige Liebe**. Wolten wir noch einen alten Philoſophen zu Hülffe nehmen, ſo dörffte Plato nicht weit von uns „abgehen, wenn er ſagt: (**) Unſere Natur war

(*) Vid. Eiusdem Ausübung der Sitten-Lehre. c. I. §. 33.

(**) Plato in *Conuiuio. Priſca quidem natura,* inquit, *talis erat: Integri enim eramus; jam vero* propter iniuſtitiam *diuiſi ſumus à Deo.*

„war anfänglich ſo beſchaffen: Wir waren un=
„ſchuldig und vollkommen. Nun aber ſind
„wir durch unſere Ungerechtigkeit von Gott
„getrennet. Es redet zwar gedachter Weiſe
nur von der Ungerechtigkeit, welche uns von
GOtt getrennet; allein wir finden bey denen
alten Philoſophen, daß ſie durch dieſelbe offt den
Begriff aller Laſter verſtanden; und dieſe
Bedeutung wird auch hier ſtatt finden.

§. 23.

Nachdem wir alſo hoffentlich ſattſam er=
wieſen, daß die verkehrte Eigen=Liebe das grö=
ſte Ubel ſey, ſo wollen wir unſer Gewohnheit
nach, nunmehro etliche Uſus aus dieſer Lehre
ziehen. **Erſtlich** dient dieſe Doctrin als ein
Grund zu der folgenden Betrachtung des höch=
ſten Elendes, weßwegen wir dieſelbe in gegen=
wärtigen Hauptſtück voraus geſetzt. Zum **an=
dern** lernen wir daher den Grund unſers Ver=
derbens etwas tieffer einſehen. Viele Men=
ſchen erkennen ihr Elend gar nicht, viele erken=
nen daſſelbe, ſie meynen aber nicht, daß die Ur=
ſache davon in ihnen ſelbſt ſtecke, ſondern ſie
bilden ſich ein es käme alles Unglück von auſ=
ſen. Sie kommen mir in dem Stücke vor wie
diejenigen, ſo am hitzigen Fieber liegen, die füh=
len die Hitze wohl, ſie meynen aber nicht, daß
ſie dieſelbe bereits bey ſich hätten, ſondern ſie
klagen über niemand, als diejenigen, welche ſo
ſcharff einheitzeten. Die nun moraliſch preß=
hafft ſind, ſuchen nichts als Patronen, Geld,

Commodität und dergleichen, dadurch meynen ſie ihrem Elende zu entkommen. Allein auf ſolche Art, werden ſie niemahls von ihrer Unglückſeeligkeit befreyet werden, weil ſie die rechte Urſache ihres Elendes nicht erkennen. Die Herrn Medici pflegen zu ſagen: Wenn die Urſache einer Kranckheit recht erkannt wird, ſo iſt die halbe Cur geſchehen. Dieſes läſt ſich nicht allein auf die Morale appliciren, ſondern leget auch den herrlichen Nutzen der gegenwärtigen Lehre genugſam an den Tag. Wer in der Morale den rechten Grund und die Urſache des Verderbens erkennet, der hat bereits einen groſſen Vortheil in ſeiner Beſſerung. Und weil wir aus gegenwärtiger Abhandlung ſo tieff, als es der Philoſophie möglich geweſen, erkennet haben, ſo haben wir einen deſto leichtern Weg vor uns, die gehörige Beſſerung vorzunehmen; welches wohl der beſte Nutzen dieſer Lehre ſeyn kan. Jedoch iſt allhier wohl zu mercken, daß die heilige Schrifft den Grund des menſchlichen Verderbens uns hin und wieder noch nachdrücklicher zeiget, daß ſie alſo in dieſem Nutzen der Philoſophie noch vorzuziehen iſt. Es mag demnach ein jeder dahin trachten, damit er dieſes Ubel nicht ferner durch böſe Gedancken, Worte und Wercke hege, ſondern daß er vielmehr demſelben alle Krafft und Gelegenheit benehme, damit es ihm an ſeiner Glückſeeligkeit nicht weiter hinderlich ſeyn möge.

Die

Die dritte Abhandlung.

Von dem gröſten Unglück und höchſten Elende.

§. 24.

Nachdem wir erſtlich überhaupt gelernet, was eigentlich ein Ubel und Unglück ſey? Zum andern welches inſonderheit das gröſte Ubel heiſſen möge? So hoffen wir nun Grund und Subſidia genug zu haben, unſern Haupt-Endzweck in dieſem Capitel vorzunehmen, und alſo von der höchſten Unglückſeeligkeit zu handeln. Wir werden aber nach Erforderung unſers Vorhabens hauptſächlich auf die vier obenberührte Fragen zu antworten ſuchen, erſtlich/ worinnen das rechte und höchſte Unglück beſtehe? Zum andern/ wie vielerley daſſelbe ſey? Drittens/ was eigentlich durch Verabſäumung Philoſophiſcher Erkäntniß dem Menſchen vor Unglück begegne? Und vierdtens/ was inſonderheit durch Unterlaſſung der Morale vor Unglückſeeligkeit demſelben zuwachſe?

§. 25.

Gleich wie wir die höchſte Glückſeeligkeit auf zweyerley Art betrachtet haben, erſtlich ſo ferne ſie beſteht im Beſitz und Genuß des höchſten Gutes; und zum andern in dem Begriff aller Theile der wahren Glückſeeligkeit; eben ſo können wir auch das höchſte Elend

auf zweyerley Art beſchauen, **erſtlich/** ſo fern es beſteht in dem Mangel des höchſten Gutes; **und zum andern** ſo fern es ein Begriff aller Unglückſeeligkeiten iſt. Nach der erſten Bedeutung beſteht es alſo eigentlich darinnen, daß wir GOtt als das höchſte Gut verlohren, und uns lediglich unſer Eigen-Liebe ergeben haben, von GOtt kommen alle andere Stücke der Glückſeeligkeit her; von der Eigen-Liebe aber alle erdenckliche Unglückſeeligkeiten. Haben wir alſo GOtt verlohren, und uns der verkehrten Eigen-Liebe aufgeopffert, ſo ſind wir nicht allein unglücklich nach der erſten Betrachtung der Unglückſeeligkeit, ſondern auch nach der andern. Und auf ſolche Weiſe lauffen alle beyde auf eins hinaus.

§. 26.

Hier fragt ſichs nun, **auf was Art und Weiſe wir das höchſte Gut verlieren/** oder **deſſen beraubet werden?** Ehe ich noch die Antwort gebe, muß ich einem Einwurffe vorkommen, welcher bey dieſer Frage könte gemacht werden, warum man ſich nemlich nicht vielmehr darum bekümmere, **wie es zugehe/ daß wir zu der Vereinigung mit GOTT nicht gelangen mögen;** denn ehe wir GOTT verlieren könten, müſten wir erſt denſelben haben, nun aber ſehe man, daß die Menſchen gleich von Anfang denſelben nicht hätten, wie man ſich denn alſo um das Verlieren bekümmern könte? Hierauf dient zur Antwort: Der Einwurff

wurff iſt nicht ohne alle Urſach gemacht, denn ſo lange wir einen Menſchen, wie er ſich überlaſſen iſt, von Jugend auf kennen, ſo ſcheint es als wenn er mit GOtt in keiner Vereinigung ſtehe, weil von Jugend auf ſo viel ſündliches und GOtt zuwiederlauffendes Weſen an ihm geſpürt wird; alſo ſcheint es, die Frage ſolte billig auf die Hinderniſſe der Vereinigung zielen. Allein man erwege nur folgende Betrachtungen, ſo wird dieſer Einwurff bald wegfallen. Das erkennet ein Philoſophe auch auſſer der heiligen Schrifft, daß GOtt der HErr der Urheber von allen Geſchöpffen in der Welt ſey. Daß alſo auch der Menſch von GOTT gemacht worden, ob man gleich nach der philoſophiſchen Erkäntniß nicht weiß, wie er eigentlich gemacht worden. Daß GOTT das vollkommneſte und allgütigſte Weſen ſey. Daß er nimmermehr könne eine unglückſeelige Creatur ſchaffen, denn ſonſt wäre er Urſach von dieſer Unglückſeeligkeit; und wenn ſich dieſe auch in Laſterhafften Dingen ereignete, wie es jetzo bey dem Menſchen geſchicht, ſo wäre er auch die Urſache von dieſen Laſtern, welches ohne Verletzung ſeiner Vollkommenheit in Ewigkeit nicht geſchehen kan. Alſo ſchlieſt ein Philoſophe billig: GOtt müſſe den Menſchen anfänglich nicht unglückſeelig und Laſterhafft, ſondern glückſeelig gemacht haben. Man erkennet ferner, daß ein Deſiderium immenſum in dem Willen iſt, vermöge welchen er nicht kan

ruhig werden, biß er das vollkommneſte Gut, dergleichen GOtt iſt, erhalten hat. Daß dieſes Verlangen GOTT nicht vergeblich dem Menſchen eingepflantzet, ſondern zu dem Ende, daß es ſoll ſeinen Endzweck erreichen. Daß GOtt auch ſelbſt keine Hinderniſſe anfänglich in den Weg legen können, wodurch der Menſch an ſeinem Endzweck, nemlich an der Vereinigung mit den vollkommenſten Gute hätte können abgehalten werden; denn auch dieſes wäre wider die Vollkommenheit GOttes. Alſo ſchließt einer noch ferner; Der Menſch müſſe anfänglich ohnfehlbar höchſt-glückſeelig ſeyn gemacht worden; folglich müſſe er auch zu erſt die wahre Glückſeeligkeit und das höchſte Gut beſeſſen haben. Wie es aber zugegangen, daß dieſe Glückſeeligkeit verlohren worden, und wie es zugehe, daß man von der Kindheit an die Unglückſeeligkeit ſpürt, dieſes weiß ein Philoſophe nicht recht zu beantworten. Inzwiſchen iſt das nunmehr richtig, wenn wir unſere Frage alſo einrichten wollen, daß ſie ſich auf alle Menſchen, und alſo auch die erſten ſchicken ſoll, ſo müſſen wir voraus ſetzen, daß die erſten Menſchen die Glückſeeligkeit gehabt, und dieſelbige verlohren, daß ſie auch bey allen Nachkommenden nicht unrecht als eine Verlohrne betrachtet werden könte. Hieraus erwächſt denn eben die Frage: **Wie es zugehe/ wenn das höchſte Gut verlohren werde?**

§. 27.

§. 27.

Nachdem der Einwurff vorher gehoben, ſo wenden wir uns zu der kaum angebrachten Frage. Den meiſten Grund muß man in GOttes und unſerer Natur; ingleichen im **Verlieren oder beraubet werden**/ ſuchen. In dieſer Welt verlieren wir nun viele Dinge, z. E. Geld, einen Ring von der Hand, Kleider u. ſ. w. Viele werden verlohren, wenn ſie gar vergehen und nicht mehr in rerum natura bleiben. Z. E. die Farbe verliehrt ſich an denen Kleidern, an den rothen Weine, die Hoffnung verliert ſich. Viele Dinge bleiben wohl in der Welt, allein ſie kommen doch entweder durch Unterlaſſung unſerer Wachſamkeit, aus denen Augen an einen unbewuſten Ort, oder werden uns durch andere ſowohl heimlich als gewalthätig weggenommen. Einen guten Freund verlieren wir aber entweder durch deſſen Tod, oder ſonſt durch die Trennung derer Hertzen und Gemüther. Bey denen erſten Arten und dergleichen mehr iſt die Weiſe gar leicht zu erkennen, wie dieſe erzehlte Dinge verlohren werden; allein ein jeder ſieht auch ſchon, daß wir GOTT als das höchſte Gut auf dieſe Manier nicht verliehren können. Denn **erſtlich** bleibt er ewig in rerum natura. **Zum andern** kan denſelben uns kein Dieb ſtehlen, weil er ein Geiſt, und zwar allmächtig iſt. **Drittens** können wir ihn auch nicht alſo verlieren, daß er an einen unbewuſten Ort aus unſern Augen käme. Deñ

er iſt allenthalben, und dieſes iſt uns nicht unbekannt; gleich wie er aber mit denen leiblichen Augen nicht kan geſehen werden, ſo kan er auch nicht aus denen Augen kommen, wenn wir accurat reden wollen. Wir wollen alſo die letzte Art ein wenig weiter unterſuchen, ob ſich dieſe etwa vor GOTT ſchicken möchte. Wie wir bereits angemercket, ſo verlieren wir einen guten Freund, entweder durch deſſen Tod, da er gar von uns aus dieſer Welt geht; oder da nur die Hertzen getrennet werden. Die erſtere Art ſchickt ſich abermahl vor Gott nicht, weil er unſterblich iſt; alſo müſſen wir uns an die andere halten.

§. 28.

Mit dieſer hat es nun unter denen Menſchen folgende Bewandniß: Gleich wie die Gemüther lediglich durch die wahre Liebe und Gegen-Liebe miteinander verbunden werden, ſo werden ſie durch nichts mehr getrennet als durch den Haß. Denn mit der Natur des Willens iſt es alſo beſchaffen, Liebe erwecket Gegen-Liebe; Haß, wo er nicht Gegen-Haß erreget, unterdrückt zum wenigſten in denen Gemüthern die gehegte Liebe. (*) Hört nun die Liebe auf, ſo fällt das Band der Vereinigung weg; iſt das Band hinweg, ſo ſind beyde Gemüther wieder vor ſich und allein, alsdenn iſt

(*) QUINTILIANUS *Declam. 14. Quisquis*, inquit, *odii medicamentum bibit, amare neminem poteſt.*

iſt die Trennung da. Es iſt aber zu mercken, daß wir jetzo von der beſondern Vereinigung und Liebe zweyer recht vertraueten Freunde reden; denn ſonſt wiſſen wir wohl, daß zwiſchen denen Menſchen, ſo ferne ſie in der Geſellſchafft zuſammen leben, noch andere Bänder (*) gefunden werden; wie denn auch die Chriſtliche Kirche und deren Glieder, auf beſondere Arten verknüpffet ſind, wie ſolches in der Theologie (**) weitläufftig gewieſen wird. Das Haupt-Band zwiſchen rechten beſondern Freunden bleibt alſo gewiß die Liebe, ob ſie gleich noch dieſen und jenen Umſtand zum Grunde haben kan.

§. 29.

Wenn wir den Verluſt des höchſten Gutes recht betrachten, ſo wird daſſelbe wohl auf dieſe Art auch verlohren werden. Denn erſtlich haben wir im vorhergehenden Hauptſtücke weitläufftig gewieſen, daß wir mit GOtt, als dem höchſten Gute auf eben dieſe Art vereiniget werden, wie ein menſchliches Hertz mit dem andern. Wir ſchlieſſen demnach nicht unbillig,

(*) Hac ratione poſt uſum primarium religio id ſecum fert utilitatis, quod ſit firmiſſimum *ſocietatis vinculum.* Vid. Samuel Pufendorfius *L. 1. de Off. Hom. & Civ. c. 4. § 9.* Conf. Magnif. noſter Buddeus *in inſtit. Theol. Mor. P. II. Proleg. § 8. n 1.*

(**) Vid. inter alios B. Musæus in Tr. de Eccleſ. P. II. Diſp. I. §. 102. ſeqq.

lig, wir werden auch alſo von GOtt getrennet, wie ein Hertz von dem andern. Nachgehends wenn wir die Application vornehmen, ſo finden wir nicht das geringſte bey dem Verluſt und Beraubung des höchſten Gutes, welches wieder die letzlich-erzehlte Art der Trennung lieſſe. Wenn GOTT als das höchſte Gut mit uns vereiniget iſt, ſo heiſt, nach der Philoſophie zu reden, das Band die wahre Liebe und Gegen-Liebe. So lange dieſe Liebe dauret, ſo lange dauret die Verknüpffung. So bald aber bey uns ein Haß gegen GOtt entſteht, ſo wird die Liebe GOTTes auch gehemmet, ſo fällt das Band der Vereinigung hinweg; alsdenn iſt GOtt wieder vor ſich, und wir, ſo zu reden vor uns; ſo ſind wir getrennet; aber alsdenn auch glücklich geweſen. Dieſer Haß entſteht inzwiſchen gantz gewiß bey und durch die Eigen-Liebe. Denn wenn ich der verkehrten Philautie ergeben bin, ſo wende ich mich von GOtt, opffere mich meinen Neigungen auf, dencke nur auf mich und auf die Dinge, welche mich wider GOttes Willen ergetzen, oder ich dencke wenigſtens mehr auf mich, als auf GOtt, und raube alſo ihm durch beydes ſeine Ehre. Dieſes iſt eben der rechte Haß, wodurch die Trennung werckſtellig gemacht wird.

§. 30.

Zur mehreren Befeſtigung dieſer Gedancken, wollen wir einige Sprüche Heil. Schrifft anführen, welche dieſes alles gar deutlich bekräff-

kräfftigen. Der Heyland ſagt: (*) **Niemand kan zweyen Herren dienen/ entweder er wird einen haſſen und den andern lieben/ oder er wird einem anhangen und den andern verachten.** Was der HErr Chriſtus vorher geredet, und was er nach dieſem Spruch noch anführet, zielet hauptſächlich auf die Liebe GOttes und der Welt. Dieſe zwey Arten der Liebe im höhern Grade, können nach des unbetrüglichen Mundes Chriſti Ausſpruch nicht beyſammen ſtehen. Es heiſt eins von beyden. Wenn er einen liebet, ſo wird er den andern haſſen; das heiſt in der Application, wer die Welt liebet, der haſſet GOTT. Man kan nicht GOtt von rechten Hertzen und dem Mammon zugleich dienen. Der Evangeliſt und Apoſtel Johannes (**) ſpricht: **So jemand die Welt lieb hat/ in dem iſt nicht die Liebe des Vaters.** Dieſe Welt-Liebe macht aber entweder im weitläufftigen Verſtande die verkehrte Eigen-Liebe gantz aus, oder iſt doch das meiſte davon. Wenn alſo die Welt-Liebe nicht kan mit der Liebe GOttes beſtehen, ſo kan auch unſere verkehrte Eigen-Liebe nicht mit derſelben beſtehen. Wenn derjenige, ſo die Welt lieb hat, die Liebe GOttes nicht hat, ſo wird auch derjenige, der die Eigen-Liebe heget, die letztere nicht haben. Was aber nun auf dieſen Haß gegen GOTT folge,

(*) Matth. VI, 24.
(**) 1. Io. II, 15.

folge, hat der Höchſte uns ſelbſt verkündigen laſſen, wenn es (*) heiſt: **So ſolt du nun wiſſen/ daß der HErr dein GOtt ein GOtt iſt/ ein treuer GOtt/ der den Bund und Barmhertzigkeit hält denen/ die ihn lieben und ſeine Geboth halten in tauſend Glied. Und vergilt denen/ die ihn haſſen/ für ſeinem Angeſicht/ daß er ſie umbringe/ und ſäume ſich nicht/ daß er denen vergelte für ſeinem Angeſicht/ die ihn haſſen.** Mich dünckt, die vorher nach Anleitung der Philoſophie angebrachte Gedancken ſind deutlich genug bekräfftiget.

§. 31.

Nachdem wir die Art und Weiſe erkannt, wie wir GOtt den HErrn, als das höchſte Gut verlieren können, ſo ſind wir deſto fähiger die höchſte Unglückſeeligkeit nachdrücklich einzuſehen. Wenn demnach dieſe ſo viel bedeutet, als abſonderlich den Verluſt des höchſten Gutes, ſo beſteht ſie darinnen, daß wir vermittels des Haſſes gegen GOtt uns von ihm getrennet, wie auch denſelben zum Feinde und Rächer bekommen haben. Ohne GOtt ſeyn iſt was groſſes; GOtt zum Feinde haben noch gröſſer; Ihn als einen Rächer unſers Haſſes erkennen iſt recht erſchrecklich. Die heilige Schrifft kan den Verluſt nicht groß genug machen. Und die

(*) Deutr. VII, 9. 10. Conf. Exod. XX, 5. & Deutr. XXXII, 41.

die Philoſophie ſelbſt beſorget das allerärgſte. Betrachtet ſie den Menſchen ohne GOTT, ſo fehlt ihn alles; bedenckt ſie daß GOtt deſſen Feind iſt, ſo hat er alle Plagen zu befürchten; ſtellet ſie ſich vor, GOtt werde den Haß des Menſchen rächen, ſo iſt die Straffe nicht zu erhöhen. Und je mehr einer auch nach Anleitung der Philoſophie der Sache nachdenckt, je weitläufftiger wird er das Elend erkennen, welches in dem Mangel des höchſten Gutes, und alſo in dem Verluſt des groſſen GOTTes beſteht.

§. 32.

Weil alles von GOtt herkömmt, was uns einigermaſſen glückſeelig machen kan, ſo iſt leicht zu ſchlieſſen, daß wenn wir GOtt verlohren, ſo haben wir mit ihm, zugleich alle andere Glückſeeligkeit verlohren. Damit wir nun unſere Unglückſeeligkeit auch **nach der andern Bedeutung**/ da ſie ſo viel heiſt, als der **Begriff** von allem Unglück, deſto weitläufftiger erkennen, wollen wir mit Fleiß unterſuchen, **was in dieſem Begriff zu finden ſey**? Gleich wie wir durch den Begriff derer Glückſeeligkeiten nichts anders verſtanden, als diejenigen Theile der Glückſeeligkeit, welche von dem höchſten Gute dependiren, und miteinander auf das feſteſte verbunden ſind. Alſo verſtehen wir durch den Begriff der Unglückſeeligkeit nichts anders, als die Stücke und Theile derſelben, welche vom Verluſt des höchſten Gutes dependiren,

diren, und mehr als zu feſt zuſammen verbunden ſind. **Wie ſind aber dieſe Theile der Unglückſeeligkeit beſchaffen?** Gleich wie die Stücke der wahren Glückſeeligkeit beſtunden in ſolchen Dingen, welche uns an Seel und Leib nützlich ſind; ſo beſtehen die Theile der höchſten Unglückſeeligkeit in ſolchen Dingen, welche der Seele und dem Leibe ſchädlich ſind.

§. 33.

Was iſt uns denn gleich wohl ſchädlich? Hierauf dient zur Antwort, daß man dieſes aus der Natur des Menſchen hauptſächlich müſſe erkennen lernen. Wir haben bereits im vorhergehenden Hauptſtück (*) gewieſen, daß der Menſch zu GOttes Ehre, und zu ſeiner Erhaltung gemacht ſey. Daraus machten wir folgenden Schluß von denen nützlichen Dingen: **Was dem Menſchen zur Beförderung der Ehre GOttes und ſeiner Erhaltung, worauf die Glückſeeligkeit ankömmt, dienlich iſt, das iſt demſelben auch nützlich.** Hieraus können wir nun leicht auch den Schluß von denen ſchädlichen Dingen machen: **Was dem Menſchen an Beförderung der Ehre GOTTes, und ſeiner eigenen Erhaltung hinderlich iſt, das iſt ihm ſchädlich.** Denn auſſer dieſen wüſte ich nichts zu finden, das dem Menſchen könne ſchädlich heiſſen. Wenn der Menſch nur die Stücke beſitzt, welche zu ge-

(*) §. 54.

gedachten zwiefachem Endzwecke dienlich ſeyn, ſo hat er genung. Alſo wenn ihm nun gleich alles andere fehlte, ſo fehlte ihm doch in der That nichts; weil er dasjenige hätte, was ſein zwiefacher Endzweck erfordert. Hätte er dieſe Theile nicht, oder hätte ſolche Dinge an ſich, welche jenen zuwider wären, ſo könte er erſt über ſchädliche Dinge klagen. Will jemand ins beſondere, was ſchädlich iſt, erkennen lernen, ſo gehe er nur die Theile des Menſchen durch, und ſehe was deren Erhaltung zuwider iſt, ſo wird er alles ſchädliche Weſen ſattſam einſehen.

§. 34.

Wir müſſen allhier kürtzlich wiederhohlen, daß der Menſch der ſicherſten Meynung nach aus zweyen weſendlichen Theilen beſtehe, nemlich aus der Seele / und dem **Leibe**. Jene wird wiederum eingetheilt in **Verſtand und Willen**; und dieſer hat auch viele Gliedmaſſen, welche wir nach Erforderung unſeres Vorhabens in drey Claſſen gebracht, deren die erſte diejenigen Theile in ſich hält, ohne welche der Menſch noch ziemlich vollkommen bleibt, auch ſeine Verrichtungen wohl abwarten kan, wenn er gleich eins davon verlieret; Die andere begreifft diejenigen Glieder des Leibes in ſich, bey deren Verluſt der Menſch zwar ordentlich ſein Leben noch erhalten kan; jedoch wird er darbey ſehr unvollkommen, und leidet öffters Schaden an ſeinen Verrichtungen; in

der dritten ſind nun die Haupt-Theile des Menſchen, welche von ſolcher Wichtig- und Nothwendigkeit ſind, daß das Leben des Leibes hauptſächlich davon dependiret. Dieſe Vorſtellung wird uns treflich wohl zuſtatten kommen, wenn wir ins beſondere unterſuchen wollen **wie uns etwas könne ſchädlich ſeyn? und wodurch wir eigentlich Schaden leiden?**

§. 35.

Wenn wir die Theile des Menſchen insgeſamt betrachten, ſo ſcheint kein eintziger, er ſtehe in was vor Claſſe er wolle, vergebens zu ſeyn. Alſo muß man einen jedweden zu erhalten trachten. Und was ohne Noth verlohren geht, oder **was** vielmehr **den Verluſt zuwege bringt/ iſt ſchädlich.** Allein, weil es GOtt gefällig geweſen, nicht alle Theile von einerley Wichtig- und Nothwendigkeit zu erſchaffen, ſo haben wir daher im vorhergehenden Capitel folgende Ordnung der Erhaltung gefunden, welche uns ferner Anlaß geben wird, durch das Gegentheil zu erkennen, wie uns ein Schade entſtehen könne. Es hieß daſelbſt, wenn wir Leib und Seele zugleich nicht behalten können, ſo ſollen wir den Leib nach GOttes Willen fahren laſſen, und die Seele zu erhalten trachten, weil dieſelbe ſo wichtig iſt, daß man alsdenn des Leibes wohl vergeſſen kan. Bey dem Leibe heiſt es: Wenn wir nicht alle Theile erhalten können, ſo ſollen wir die erſte Claſſe der andern

und

und dritten, und die andere im Fall der Noth der dritten nachſetzen, weil wir alsdenn allezeit einen wichtigern Theil erhalten als verlieren. Daraus ſchlieſſen wir nun: Wenn wir durch den Verluſt derer Theile in der erſten Claſſe die Theile in der andern und dritten Claſſe erhalten können, ſo iſt jener Verluſt nichts ſchädliches; und wenn wir durch den Verluſt derer Theile der andern Claſſe, die Theile der dritten Claſſe erhalten können, ſo iſt dieſes gleichfals nicht als ſchädlich zu betrachten. An ſich ſelbſt iſt wohl aller Verluſt, der zumahl ohne Noth geſchicht, nichts gutes; allein in Betrachtung der Noth, und daß man dadurch wichtigere Theile conſeruirt, iſt ein geringer Verluſt vor nichts ſchädliches zu halten, weil die wichtigere Theile den Schaden leicht verſchmertzen laſſen.

§. 36.

Nun fragt ſichs noch, **wodurch wir Schaden leiden?** Damit wir die Theile der Unglückſeeligkeit dadurch erkennen mögen. Wenn wir allhier gar zu ſpeciel gehen wolten, ſo würden wir groſſe Weitläufftigkeit finden, weil derer Dinge, welche uns ſchädlich ſind, gar zu eine groſſe Menge iſt. Wir wollen alſo die Haupt-Theile erzehlen, welche den Begriff der höchſten Unglückſeeligkeit ausmachen. Was die Seele betrifft, ſo zielt ihr Weſen auf eine ewige, und zwar glückſeelige Dauer. **Was demnach die Seele an dieſer glückſeeligen**

Dauer hindert/ das iſt der Seele ſchädlich. Dieſer Geiſt wird ferner in **Verſtand und Willen** getheilt. Der **Wille**/ von welchen wir billig den Anfang machen, hat von ſeinem Schöpffer ſonderlich die Liebe, und zugleich ein unerſchöpfliches Verlangen erhalten, welches nicht geſättiget werden kan, wo es nicht das höchſte und vollkommneſte Gut beſitzt. Die Liebe an ſich ſelbſt zielt auf alle gute Dinge, die der Menſch lieben ſoll. Die groſſe Begierde aber zielt zugleich und hauptſächlich auf das vollkommneſte Gut. Und weil alle andere Güter von dem höchſten Gute herſtammen, auch mit demſelben verknüpffet ſind, ſo muß dieſe Liebe nach der Ordnung eingerichtet werden, welche dieſe bona nach ihren Nutzen, Nothwendigkeit und Vollkommenheit erfordern. **Was nun dieſe ordentliche Liebe ſtöhret/ das iſt dem Willen ſchädlich.** Hieher gehört hauptſächlich der **Mangel des unendlichen Gutes**/ nemlich GOttes. Wie ſchädlich dieſer dem Willen ſey, iſt leicht zu ermeſſen, weil dadurch der ſo herrliche Endzweck des Willens verlohren geht. Das ihm anerſchaffene Verlangen iſt beſtändig vergebens, wie beym Tantalo. Es entſteht ein beſtändiger Durſt, welcher ohne Zweiffel den gröſten Schmertz bey dem Menſchen erwecket. Man dencke nur ein wenig nach, was der Mangel eines zeitlichen Dinges, und das vergebliche Verlangen darnach vor eine Verdrüßlichkeit ſey,

ſey. Hiernechſt findet ſich auch im Willen alles unordentliche und Laſterhaffte Weſen, welches den Menſchen nachdrücklich ruiniret. Dieſer Mangel iſt das vornehmſte Stück aller Unglückſeeligkeit, von welchen nachgehends alles erdenckliche Unglück herkömmt. Was den **Verſtand** betrifft, ſo iſt auch bereits im vorhergehenden Hauptſtück gewieſen worden, wie er deßwegen von GOTT der Seele als eine herrliche Krafft einverleibet worden, daß er theils durch eine gewiſſe, theils durch eine wahrſcheinliche Erkäntniß dasjenige dem Willen vorſtellen ſoll, was der Menſch zu ſeiner zeitlichen und ewigen Glückſeeligkeit nützlich und nöthig finden kan. **Was demnach den Verſtand an dieſer Erkäntniß hindert/ daß iſt demſelben ſchädlich.** Hieher gehören ſonderlich die **Unwiſſenheit** und **Irrthümer** in denen nöthigen und nützlichen Lehren.

§. 37.

Bey dem **Leibe** treffen wir an das **Leben** und **Geſundheit** / worauf deſſen Glückſeeligkeit hauptſächlich ankömmt. Beydes wird durch ordentliche **Speiſe** und **Tranck** befördert; worzu denn auch die **nöthige Kleidung** des Menſchen gerechnet wird. Damit uns nun hieran nichts fehle, ſo hat uns GOtt **Aecker/ Vieh/ Geld** und dergleichen gegeben. Damit auch der Leib von auſſen keine Gefahr leiden möchte, ſo hat GOtt dem Menſchen zu gute noch vieles geordnet, wohin ſonderlich die

äuſſerliche Ruhe mag gerechnet werden. **Was uns alſo an allen dieſen hinderlich fält/ daſſelbe iſt uns auch ſchädlich.** Dahin könten unzehlig viel Dinge gezogen werden, wenn wir alles abſonderlich unterſuchen wolten. Ein jedweder weiß aber leicht, was ihm an der Geſundheit, Leben und deren Erhaltung hinderlich fällt; alſo wollen wir die genauere Unterſuchung von denen ſchädlichen Dingen inſonderheit der täglichen Obſeruation, oder auch andern Diſciplinen anheim ſtellen.

§. 38.

Daß alle dieſe ſchädliche Dinge durch den Mangel des höchſten Gutes entſtehen/ kan ein jeder gar leicht erkennen, der nur den Verluſt ſelbſt, und dem, was daraus vor Unheil zu erwachſen pflegt, ein wenig nachdenckt. Wir wollen den Zuſammenhang dieſes Mangels mit denen ſchädlichen Dingen kürtzlich vor Augen ſtellen, damit ein jeder deſto eher noch weiter nachdencken könne. Bey dem Verluſt des höchſten Gutes haben wir uns von GOtt abgewendet, und alles unſer Tichten und Trachten der Eigen-Liebe aufgeopffert. Daraus entſteht in dem **Willen** eben die **Entfernung des höchſten Gutes**/ lauter **unordentlich Weſen und Unruh**/ u. ſ. w. Sind wir von GOtt entfernet und denen zeitlichen Dingen ergeben, ſo wird es uns auch an rechtſchaffener Erkäntniß, ſowohl GOttes, als anderer Creaturen immer fehlen. Denn gleich wie GOtt unſe-

unſere Erkäntniß ſeegnet, wenn wir mit ihm vereiniget ſind; alſo entgeht uns auch dieſer Seegen, wenn wir uns von GOtt entfernen. Daher entſtehen denn **Unwiſſenheit** und **Irrthümer**. Haben wir ferner GOtt verlaſſen und uns der Eigen-Liebe völlig ergeben, ſo wird uns GOtt nicht allein ſeine Hülffe in der **Geſundheit** und **Erhaltung des Lebens** entziehen, ſondern wir werden ſelbſt auf lauter Dinge fallen, welche dem Leibe nachdrücklich ſchädlich ſind; oder, wenn ſie ja an ſich ſelbſt gut ſind, werden wir ſie dergeſtalt mißbrauchen, daß ſie uns doch ſchädlich fallen müſſen. Auf eben ſolche Art wird es auch beſchaffen ſeyn mit der **äuſſerlichen Ruhe** und dergleichen Dingen mehr. GOtt wird uns nicht allein auch hierinnen ſeinen Beyſtand entziehen, ſondern wir werden uns durch die Eigen-Liebe, theils zu allen Geſchmack der Ruhe untüchtig machen, theils auch die Ruhe ſelbſt ſtöhren, indem wir ſolchen Neigungen und Begierden werden nachhängen, welche die äuſſerliche Sicherheit in der Republique nachdrücklich ſtöhren.

§. 39.

Hierdurch kan einer leicht eine Idee faſſen von der höchſten Unglückſeeligkeit, ſo ferne ſie ein Begriff aller Theile des gröſten Unglücks heiſt. Damit wir aber noch eine ordentlichere Erkäntniß von derſelben erlangen, ſo wollen wir ſie gleichfals (*) unter der Geſtalt eines Cör-

(*) Conferatur cap. præced. §. 63.

Cörpers vorſtellen, an welchen wir erſtlich, weſendliche, zum andern partes integrantes, oder die eine unzerſtümmlete Sache ausmachen, und drittens zufällige Theile antreffen. Die weſendliche Stücke der höchſten Unglückſeeligkeit beſtehen hauptſächlich dem Willen nach, in dem **Mangel des höchſten Gutes** ſelbſt, in der **Aufopfferung der verkehrten Eigen-Liebe**/ in dem **Haſſe und Feindſchafft GOttes**; dem **Verſtande** nach in der **Unwiſſenheit und Irrthümern** in denen nöthigſten Lehren, nemlich, in der rechten Erkäntniß **des höchſten Gutes**/ und **unſer ſelbſt**/ ingleichen des **höchſten Elendes**. Dieſe Stücke ſind von ſolcher Beſchaffenheit, daß ſie unauflößlich zuſammen hängen, und ohne dieſe, niemahls die höchſte Unglückſeeligkeit kan gefunden werden. Denn ob gleich die Stücke, welche ſich im Willen befinden, das vornehmſte ausmachen, ſo müſſen doch die letztern, welche zum Verſtande gehören, vorher gehen. Von jenen iſt wohl kein Zweiffel zu machen, daß ſie nicht das Weſen der höchſten Unglückſeeligkeit ausmachen ſolten; allein bey dieſen möchten wir daher einen Einwurff bekommen, weil wir aus heiliger Schrifft ſehen, daß die Verdamten zwar werden GOtt und ihr Elend ſchon erkennen, denn das wird ihnen den gröſten Verdruß eben helffen erwecken; deſſen ohngeachtet werden ſie doch unglücklich bleiben, und wird alſo das Weſen der höchſten Unglückſeeligkeit beſte-

hen

hen können ohne dem Mangel kaum gedachter Erkäntniß; welches jemanden die Gedancken erregen könte, daß die Stücke, welche den Verſtand betreffen, nicht eben bey der höchſten Unglückſeeligkeit ſeyn müſten, und alſo nicht zum weſendlichen Theilen dörfften gerechnet werden. Hierauf dienet aber zur Antwort, daß die Erkäntniß auf zweyerley Art betrachtet werde. Entweder ſie iſt ein bloſſes Wiſſen einer Sache, oder ein nützliches Erkennen derſelben. Die höchſte Unglückſeeligkeit kan wohl ein bloſſes Wiſſen bey ſich haben; Allein ein nützliches Erkennen findet ſich niemahls zumahl bey der vollkommenen Unglückſeeligkeit, welche ſich nach dieſen Leben ereignet; und eben den Mangel dieſer nützlichen Erkäntniß, habe ich als einen weſendlichen Theil der Unglückſeeligkeit angegeben, der es auch wohl bleiben wird.

§. 40.

Die partes integrantes, welche eine unzerſtümmlete Unglückſeeligkeit machen helffen, ſind dem **Willen** nach der **Mangel** aller **Tugenden**/ und der **nöthigen Ruhe** des **Gemüths**; ingleichen die geſamten **böſen Neigungen**/ **unordentliche Begierden und Laſter**; dem **Verſtande** nach der **Mangel** der **übrigen nöthigen und nützlichen Erkäntniß**/ welche nicht zum Weſen der höchſten Glückſeeligkeit gehöret, ingleichen der **Mangel rechtſchaffener Erkäntniß** aller ſchädlichen

chen Dinge; Dem Leibe nach **Ungeſundheit/ Mangel an der nöthigen Erhaltung** u. ſ. w. Von dieſen ſind abermahl etliche ſo beſchaffen, daß ob ſie gleich nicht weſendliche Stücke der höchſten Unglückſeeligkeit ſeyn, ſo haben ſie doch ſolche nahe Verwandſchafft mit derſelben, daß ſie ordentlich bey jener angetroffen werden; und wo dieſe nicht ſind, jene auch nicht leicht ſtatt findet. Dahin möchte ſonderlich der **Mangel derer Tugenden/ der Gemüths-Ruhe/ derer böſen Neigungen/ unordentlichen Begierden und Laſter/ der Mangel der Erkäntniß ſchädlicher Dinge** und dergleichen gezogen werden. Etliche ſind alſo beſchaffen, daß ohne dieſelbige die höchſte Unglückſeeligkeit nicht ſo weitläufftig iſt; deßwegen aber bleibt ſie doch wohl das gröſte Elend; wohin z. E. der **Mangel der Geſundheit/ nöthige Speiſe und Tranck/** und dergleichen gehören möchte. Denn wenn einer vollkommene Geſundheit des Leibes, ordentliche und wohl überflüßige Nahrung und Güter hat, ſo ſpürt er zwar nicht in allen Stücken ſeine Unglückſeeligkeit; allein weil er mit denen vornehmſten Theilen derſelben geplagt wird, ſo iſt er deßwegen doch höchſt-unglücklich; worzu noch dieſes kömmt, daß die wenige Theile, welche ſonſt die wahre Glückſeeligkeit helffen ergäntzen, von einem ſolchen, wegen ſeiner verkehrten Eigen-Liebe kaum werden geſchmeckt werden, wie bereits oben gewie-

ſen worden. Endlich ſind noch übrig die zufällige Theile der höchſten Unglückſeeligkeit, wohin ſonderlich zurechnen ſind die höheren Grade des Haſſes gegen GOtt/ derer böſen Neigungen/ unordentlichen Begierden und Laſter/ gröbere Unwiſſenheit und Irrthümer/ äuſſerliches groſſes Elend/ Jammer/ Angſt und Noth/ und dergleichen. (*)

§. 41.

Hierbey iſt noch zu mercken, daß, gleich wie die höchſte Glückſeeligkeit bey einem Menſchen wohl bleibet, wenn er gleich etliche von denen integrantibus und zufälligen Theilen nicht hat; ſo bleibt auch einer wohl höchſt-unglückſeelig, wenn er gleich an äuſſerlicher Ruhe, an Nahrung und Kleidung keinen Mangel leidet. Dieſes dienet hauptſächlich zur Warnung, daß wir uns durch einige Stücke der äuſſerlichen Glückſeeligkeit, welche wir beſitzen, nicht betrügen laſſen, daß wir dencken, wir wären deßwegen nicht unglücklich. Wenn man ſich und andere unterſuchen will, ob die höchſte Unglückſeeligkeit bey einen ſey oder nicht, ſo muß man hauptſächlich nach denen weſendlichen Stücken fragen; ſind dieſe zugegen, ſo iſt das höchſte Elend würcklich da, ob gleich ſolches in äuſſerlichen Dingen nicht ſo nachdrücklich geſpüret wird. Eben dieſes haben wir auch zu mer-

(*) De varia animi corporisque miſeria videatur inter alios GUILIELMUS MECHOUIUS *in Phil. Paraenet.* L. I. c. 8. p. 54. ſeqq.

mercken in unſern Urtheilen von der höchſten Unglückſeeligkeit. Die menſchlichen gemeinen Urtheile ſind hierinnen ſo verdorben, daß ſie meiſtentheils diejenige glückſeelig preiſen, welche in äuſſerlichen Stücken etwas beſitzen; die aber, ſo daran Mangel haben, müſſen wieder alle Gewalt vor unglückſeelige ausgeſchryen werden, da doch die erſten würcklich höchſt-unglückſeelig ſeyn können, ob ſie gleich etwas äuſſerliches beſitzen; hergegen die letzten können höchſt-glückſeelig heiſſen, ob ſie gleich einige Stücke von der äuſſerlichen Glückſeeligkeit nicht genieſſen. Der Mangel dieſer äuſſerlichen Theile, wo ſonſt die übrigen Stücke der wahren Glückſeeligkeit nicht fehlen, macht keine warhaffte Unglückſeeligkeit, ſondern nur einen Schein derſelben aus. Dieſes haben nun geſcheute und gelehrte Leute wohl zu mercken, damit ſie nicht nach Art des gemeinen Pöbels, welcher hierin̄en einen verdorbenen Geſchmack hat, ihre Urtheile von der höchſten Unglückſeeligkeit abfaſſen und fortpflantzen.

§. 42.

Dieſes war die höchſte Unglückſeeligkeit nach der erſten und andern Bedeutung. Beyde heiſſen auch ſonſt die **wahre Unglückſeeligkeit**. Denn ob wohl einer unglücklich heiſt, bey jedweden Elende, welches ihm zuſtöſt; ſo wird doch derjenige warhafftig niemahls unglücklich ſeyn, der mit denen Haupt-Theilen derſelben nicht geplaget wird. Wenn aber jemand

mand die Haupt-Theile hat und erduldet ohngefehr wieder einen Unglücks-Fall, ſo wird er nicht ohne hinlängliche Urſache unglücklich geheiſſen, nicht zwar um dieſes oder jenes Unglücks willen, welches wohl ein rechtſchaffener glückſeeliger Menſch auch öffters erduldet; ſondern deßwegen, weil er bereits dem gröſten Elende unterworffen, und um deßwillen ein jedweder Unglücks-Fall deſto empfindlicher wird, weil man ſich wegen derer unruhigen Begierden darbey nicht faſſen kan.

§. 43.

Dieſes alles gehöret zur Antwort auf die erſte Frage, was die höchſte Glückſeeligkeit ſey? nun wollen wir auch zur andern ſchreiten und unterſuchen, wie vielerley dieſelbe ſey: Gleich wie die höchſte Glückſeeligkeit erſtlich eingetheilt wird in eine zeitliche und ewige; alſo wird auch unſer höchſtes Elend in ein zeitliches und ewiges getheilet. Dieſe Eintheilung iſt genommen von der Zeit und deroſelben Dauer. Man wird demnach der Sache am nächſten kommen, wenn man ſagt: **Die zeitliche Unglückſeeligkeit beſtünde in ſolchem Unglücke/ welches bloß in dieſem Leben empfunden wird/ und mit demſelben auch aufhöret; die ewige hergegen beſtünde in denen Theilen des höchſten Elendes/ welche auch nach dieſem Leben uns in Ewigkeit plagen werden.** Von der letzten können wir abermal nicht viel Redens machen, weil wir in der Philo-

loſo-

loſophie wohl die Exiſtenz und den generalen Concept erkennen; wenn es aber auf beſondere Dinge ankömmt, da muß die Philoſophie ſtille ſchweige. So viel wir aber davon lallen mögen, ſo gehören zu der **ewigen** Unglückſeeligkeit hauptſächlich die **weſendliche Theile** derſelben, nemlich die **Entfernung von GOtt als dem höchſten Gute** durch den ſchändlichen **Haß**/ woraus eine ungemeine und beſtändige **Traurigkeit**/ wie auch **Angſt** entſtehen **wird**, worzu noch andere Dinge können gezogen werden. Zur **zeitlichen** Unglückſeeligkeit kan man rechnen den **Mangel der rechtſchaffenen Erkäntniſſes in zeitlicher Glückſeeligkeit und Unglücke**/ inſonderheit **den Mangel der Erkäntniß/ von Verbeſſerung des Verſtandes** / von **denen Creaturen**/ und der daherflieſſenden **Geſundheit** / ingleichen **die Unwiſſenheit und Irrthümer in denen Pflichten**/ welche ſowohl nach dem natürlichen Rechte, als Klugheit müſſen eingerichtet werden. Ferner die **Unterlaſſung gedachter Pflichten**/ und der vorher **nöthigen Beſſerung des Willens** / **der** Ruin **der Geſundheit / Nahrung und äußerlichen Ruhe**/ und ſo fort. Von dieſer zwiefachen Unglückſeeligkeit haben wir ſonderlich dieſes zu mercken, daß zwar auf die zeitliche nicht eben die ewige folgen müſſe, weil vielleicht noch Mittel können gefunden werden, bey dem Tode ſich dergeſtalt vom höchſten Elende zu befreyen, daß das ewige nicht darauf

erfol-

erfolge, wovon aber die Philoſophie nichts gewiſſes ſagen kan; jedoch iſt dieſes ſehr wahrſcheinlich, daß derjenige, welcher der zeitlichen Unglückſeeligkeit nicht hat geſucht zu entgehen, gar leicht in die ewige könne geſtürtzet werden, daß alſo wohl ein jeder in dieſem Leben allen Fleiß und Mühe anzuwenden hat, damit er dem zeitlichem Elende nicht Raum läſſet, ſondern ſich ohne allen Aufſchub davon zu befreyen trachte.

§. 44.

Im übrigen wird dieſe zeitliche Glückſeeligkeit, mit welcher wir inſonderheit zu thun finden, ferner eingetheilt in eine **innerliche** und **äuſſerliche**. Ich errinnere hierbey ſonderlich dieſes, daß dieſe Eintheilung öffters mit der vorhergehenden vermiſcht wird, dergeſtalt, daß man die innerliche, eine ewige, und die äuſſerliche eine zeitliche Unglückſeeligkeit nennet; welches wohl daher mag kommen, weil man vermuthet, daß die ewige hauptſächlich in denen Theilen, ſo innerlich ſind, beſtehen werde; hergegen die zeitliche wird insgemein in äuſſerlichen Dingen geſucht. Allein dieſer Miſchmaſch muß durchaus wegbleiben, weil vermuthlich die ewige, (*) und gewiß genug die zeitliche ſowohl innerlich als äuſſerlich ſeyn werden. Unſer Vorhaben trägt uns nun ſonderlich zum zeit-

(*) De æterna miſeria Theologia nos certiores reddit, vid. Io. Andreas Quenstedius *in Syſtem. Theol. P. I. c. 15. Sect. I. Theſ. 28.*

zeitlichem Elende, welches wir denn billig in ein **innerliches** und **äuſſerliches** eingetheilt haben, weil es die Ruhe ſelbſt nicht allein zuläſt, ſondern auch erfordert. Zum **innerlichen Elende** des Menſchen gehören alle diejenige Theile, die ſich in demſelben befinden; zum äuſſerlichen aber diejenige Stücke, welche wir auſſer dem Menſchen antreffen. Von dieſem zwiefachen Elende iſt dieſes zu mercken, daß zwar das äuſſerliche keine würckliche Unglückſeeligkeit heiſſen könne, wenn das innerliche und darauf folgende ewige Unglück nicht darbey iſt; Dargegen kan diß äuſſerliche gar leicht dem innerlichen und ewigen Gelegenheit geben, wenn man jenes muthwillig verurſacht. Der erſte Satz dient manchen rechtſchaffenen Menſchen zum Troſte, wenn GOtt aus heiligen Urſachen die äuſſerliche Glückſeeligkeit entziehet, auf daß die innerliche und endlich die ewige erhalten werde, damit er nicht auf die Gedancken gerathe, daß weil er äuſſerlich unglücklich iſt, er auch das innerliche und endlich das ewige Elend ſo fort an ſich habe. Gleich wie ſich hingegen jederman zu hüten hat, damit er nicht durch den Mangel der äuſſerlichen Unglückſeeligkeit betrogen werde, und dencke, es ſey auch innerlich kein Elend vorhanden. Der andere Satz dient zur Warnung, daß man die äuſſerliche Unglückſeeligkeit nicht geringer halte, noch derſelben ſich muthwillig unterwerffe.

§. 45.

§. 45.

Soviel Eintheilungen des höchſten Elendes erfordert ohngefehr unſer Vorhaben; Nun wollen wir ferner unterſuchen, **was eigentlich vor eine Unglückſeeligkeit den Menſchen betreffe/ wenn er die** Philoſophie **hindan ſetzet?** Wir können, meines Erachtens, dieſe Frage gar leicht beantworten, wenn wir nur ein wenig zurücke in das vorhergehende Capitel (*) ſehen, und erwegen, was vor eine Glückſeeligkeit der Philoſophie zugeeignet worden; oder wenn wir die geſamte Unglückſeeligkeit gegen dieſelbe halten, und ſehen, welche durch Verabſäumung der Philoſophie wegfalle? Dort heiſt es, die wahre ewige Glückſeeligkeit gehöre eigentlich vor die heilige Schrifft und Theologie; die Zeitliche aber vor die Philoſophie. Eben alſo verhält ſichs wohl auch mit der Unglückſeeligkeit. Wie die ewige ſoll vermieden werden wird uns die H. Schrifft lehren, und wie wir der Zeitlichen entgehen können, müſſen wir ſonderlich aus der Philoſophie lernen. Dieſes bekräfftiget auch die gegeneinanderhaltung der Unglückſeeligkeit und der Philoſophie. Ob gleich dieſe einen generalen Begriff von dem ewigen Elende zeiget, ſo kan ſie doch nicht viel ſpeciale Dinge entdecken, noch viel weniger die hinlängliche Mittel an die Hand geben, wodurch wir demſelben bey unſern verderbten Zuſtande entgehen können. Hingegen legt uns die Heil. Schrifft gedachte

S Mit-

(*) Vid. cap. præced. §. 71.

Mittel vollkommen und deutlich vor Augen. Daher wir billig ſchließen, daß wir durch hindanſetzung der heiligen Schrifft, und der daher flieſſenden GOttes-Gelahrtheit der ewigen Unglückſeeligkeit leicht unterworffen werden. Ferner ob gleich dieſes Stück der Gelahrtheit hin und wieder vom zeitlichen Elende redet, ſo ſcheint es doch, als wenn dieſes der Haupt-Endzweck derſelben nicht, weil ſie hauptſächlich auf das ewige ſiehet und das Zeitliche nicht ſo weitläufftig berühret; Hingegen mercken wir daß die Philoſophie ſonderlich die zeitliche Unglückſeeligkeit weitläufftig unterſuchet und vorſtellet, auch hauptſächlich ſich kein ander Elende zu unterſuchen vermag. Daher denn billig zuſchlieſſen, **daß durch Hindanſetzung der** Philoſophie **das zeitliche Elend uns gar zuleicht über den Halß kommen könne.** Ja, werden einige ſagen, wer weiß ob auch die Philoſophie geſchickt iſt, hinlängliche Mittel zu zeigen, wie man dem zeitlichen Elende entgehen könne; und wenn dieſes wäre, ſo würde durch Hindanſetzung derſelben wohl ſchwehrlich die zeitliche Glückſeeligkeit verlohren und die Unglückſeeligkeit eingeführet werden. Wer auf dieſem Einwurff antworten will, muß die Philoſophie mit ihren Lehren abermahl gegen das zeitliche Elend halten, ſo wird er erkennen, daß, gleich wie man durch Verabſäummung der wahren Philoſophie die zeitliche Glückſeeligkeit leicht verlieren kan, ſo werde man hingegen der zeitlichen Unglückſeeligkeit

ſchon

ſchon entgehen können, wo man die vorgeſchlagene Mittel nur recht brauche. Wir wollen nur eine kurtze Vergleichung zwiſchen der zeitlichen Glück- und Unglückſeeligkeit und zwiſchen der Philoſophie anſtellen, ſo wird ſich die Warheit bald zeigen. Durch **Verabſäumung** der wahren **Vernunfft-Lehre** kommen wir nicht zur **Beßerung unſeres Verſtandes** / ſondern bleiben **ungeſchickt** die **nöthige und nützliche Warheit** zu **erforſchen**; durch Hindanſetzung der Phyſique lernen wir **weder uns noch andere Creaturen erkennen**/ die darinnen häuffig anzutreffende **Weisheit** und **Allmacht** bleibet uns verborgen, die daherfließende **Geſundheits-Mittel** wiſſen wir nicht; durch **Unterlaßung** der Theologiæ naturalis gelangen wir nicht zur **natürlichen Erkäntnüß GOttes** / ſondern werden wohl gar dem Scepticiſmo und Atheiſmo unterworffen. Durch **Verabſäumung** der Morale bleibt der **Wille ungebeſſert**/ und wird allen Neigungen und Begierden Preiß gegeben; durch hindanſetzung des **natürlichen**- und **Völcker-Rechts**/ **ingleichen** der **wahren Klugheit** bleiben uns die **Pflichten verborgen**/ ſo diejenigen ausüben müßen, welche wollen zeitlich glückſeelig ſeyn; hingegen machen die Unwiſſenheit und Irrthümer in dieſen Lehren, daß wir gantz andere **Dinge** vornehmen, welche uns bey **GOtt** und **Menſchen verhaßt machen**/ die äuſſerliche **Ruhe** und **übriges Vergnügen hindern**/ u. ſ. w. Nach dieſer genera-

len Ordnung kan einer noch weiter gehen, und Specialia ſuchen, ſo wird er befinden der Satz leide keinen Zweiffel: **Durch unterlaßung der philoſophiſchen Erkäntnüß ſtürtzen wir uns zum wenigſten in die zeitliche Unglückſeeligkeit.**

§. 46.

Da nun auch dieſe Frage nach Vermögen beantwortet iſt, ſo wenden wir uns zu der Letzten, und unterſuchen in gleicher kürtze, **was uns inſonderheit wegen hindanſetzung der wahren Morale vor ein Elend begegne?** Wer hierauf antworten will, kan leicht darzu gelangen, wenn er nur entweder erweget, was vor eine Glückſeeligkeit im vorhergehenden Capitel der Morale zugeeignet worden; oder dieſe letzte gegen die geſamte zeitliche Unglückſeeligkeit hält, und prüfet, welcher Theil des zeitlichen Elendes eine Verwandſchafft mit der Morale hauptſächlich habe, und was nach abrechnung anderer Diſciplinen von der zeitlichen Unglückſeeligkeit vor die Morale übrig bleibe? Nachdem man im vorhergehenden Capitel (*) alle philoſophiſche Diſciplinen unterſucht, und die ihnen gehörige Stücke von der wahren zeitlichen Glückſeeligkeit abgerechnet hatte, ſo blieb ſonderlich vor die Morale übrig die **Beßerung des Willens / als der Haupt-Punct der Vereinigung mit Gott.** Daraus denn leicht zu ſchließen, **daß die Verſäumung der Morale, auch das Unterbleiben der Zubereitung und Beßerung des Willens**

(*) Vid. §. 72.

nach

nach ſich ziehe. Und wenn wir noch einmahl die philoſophiſche Diſciplinen mit der zeitlichen Unglückſeeligkeit vergleichen, und unterſuchen was die Unterlaßung eines jedweden Theils zu derſelben beytrage, ſo werden wir daher eben dieſe Warheit erkennen. Durch Verabſäumung der Vernunfft-Lehre müſſen wir der ſo nöthigen Beßerung des Verſtandes entbehren, und zufrieden ſeyn, daß wir nicht geſchickt ſind die rechten nöthigen und nützlichen Warheiten zu erforſchen. Durch Unterlaßung der Phyſique bleiben uns die Creaturen, und was daher zu leiten iſt, unbekand; Durch den Mangel der Theologiæ naturalis lernen wir den Schöpfer und ſeine Eigenſchafften nach dem natürlichen Lichte nicht erkennen. Durch die Hindanſetzung des Natur- und Völcker-Rechts ingleichen der wahren Klugheit gelangen wir nicht zu der Erkäntnüß unſerer Pflichten und was davon dependiret. Nun iſt nichts hauptſächliches mehr an der höchſten Glückſeeligkeit übrig, als **der Mangel der nöthigen Beßerung und Zubereitung des Willens/** und die daher entſtehende **verkehrte Liebe/ mit denen daraus fließenden böſen Neigungen und Begierden.** Unter denen Philoſophiſchen Diſciplinen iſt auch kein Haupt-Theil mehr übrig als die Morale; alſo wird wohl die Lehre von dem Mangel der Beßerung des Willens und was wir kaum darzu gerechnet, zur Morale gehören; und eben **dieſe Theile der zeitlichen Unglückſeeligkeit**

werden uns treffen / wenn wir die wahre Morale hindanſetzen. Worbey noch dieſes zu mercken, daß gleich wie dieſe Diſciplin den beſten Theil der wahren Glückſeeligkeit befördert; ſo entſtehet auch durch Unterlaßung derſelben bey dem Menſchen der vornehmſte Theil der zeitlichen und auch wohl ewigen Unglückſeeligkeit, weil dadurch der Wille in ſeinem vollkommenen Verderben gelaſſen wird. Hieraus können wir nicht allein die Wichtigkeit des Schadens, welcher durch Hindanſetzung der Morale bey dem Menſchen entſteht; ſondern auch die groſſe Nothwendigkeit der letztern erkennen lernen, wodurch ſich dieſe Diſciplin bey jederman ſattſam recommendirt.

§. 47.

Wir könten nunmehro nach Erörterung derer vier Fragen gleich zu dem folgenden Capitel ſchreiten; allein weil wir bey jedweder Lehre bißhero den Nutzen derſelben kürtzlich gewieſen, ſo wollen wir auch hier nicht ſo gleich Abſchied nehmen. Ein und anderer ſpecial-Nutzen iſt bereits bey denen vornehmſten Lehren der höchſten Unglückſeeligkeit gezeiget worden; alſo wollen wir nur noch einige General-Uſus vorſtellig machen. Erſtlich lernen wir aus dieſer dritten Abhandlung, daß dieſelbe nicht allein eben vor die Morale gehöre, ſondern allen Diſciplinen zukomme, und wenigſtens bey der Haupt-Lehre von der Gelahrtheit müſſe abge-

gehandelt werden. Denn wir haben gefunden, daß nach richtiger Abrechnung nur ein Stück, welches doch endlich das vornehmſte des zeitlichen Elendes iſt, der Morale überlaſſen werden müſſen. Woraus denn zugleich zu ermeſſen, worauf in der Morale remouendo hauptſächlich zu ſehen ſey, damit auch hiernach die Abhandlung ſelbſt könne eingerichtet werden. Zum **andern** haben wir auch lernen erkennen, wovor wir uns hier zeitlich und dort ewig zu fürchten haben; damit wir deſto eher die Gelegenheiten und Urſachen dieſer Unglückſeeligkeit vermeiden, wegſchaffen, und alle Mittel zur wahren Glückſeeligkeit zugelangen, brauchen mögen. **Sonderlich** aber lernen wir auch hierbey erkennen, daß die wichtigſte, nemlich die ewige Unglückſeeligkeit nicht durch Philoſophiſche Mittel hinlänglich könne vermieden werden, ſondern daß man nothwendig die heilige Schrifft und Theologie zur Hülffe ruffen, und die beſten Mittel, wie auch die vollkommene Beſſerung des Willens von dieſer erwarten müſſe, weil die Philoſophiſche Morale vor ſich allein uns kaum dahin bringen kan, daß wir die Pflichten des Natur- und Völcker-Rechts, ingleichen der wahren Klugheit, ſo viel natürlichen Kräfften möglich iſt, ausüben können.

Des vierdten Hauptſtückes.

Von der Beſſerung des Willens überhaupt.

Erſte Abhandlung.

Von der Beſſerung an ſich ſelbſt.

§. 1.

Als wir im erſten Capitel von der Gelehrſamkeit und Philoſophie überhaupt geredet hatten, zeigeten wir auch kürtzlich, was die Morale ſey? Allhier hätten wir nun ſonderlich von der Beſſerung des Willens, dergleichen die Morale iſt, weitläufftiger reden ſollen. Weil wir aber noch Vorhabens waren von der höchſten Glückſeeligkeit, und dem entgegen geſetzten gröſten Elende zu handeln, welches alles ſonſt eigentlich noch nicht zur Morale und Verbeſſerung des Willens gehöret, ſondern nur deswegen angeführet wurde, damit wir theils nicht allzu weit von denen andern abgiengen, theils auch deſto ſolider Fundament zur Morale legten, und dieſer ihre nahe Verwandſchafft mit der höchſten Glückſeeligkeit zeigeten; ſo haben wir die rechte Unterſuchung der Verbeſſerung des Willens biß hierher ſparen wollen.

§. 2.

§. 2.

Es iſt demnach die **Verbeſſerung des Willens eine natürliche oder Philoſophiſche Beſſerung/ nach welcher der Wille von ſeinen Schwachheiten geſaubert und zubereitet wird/ damit er zu der Ausübung derer Pflichten/ welche das natürliche Recht und Klugheit vorſchreiben/ fähig werde/ auch endlich die wahre zeitliche Glückſeeligkeit erlange und behalte.**

§. 3.

Das Definitum oder was allhier beſchrieben wird, iſt die **Verbeſſerung des Willens.** Dieſe hat zweyerley Bedeutung; einmahl verſtehen wir durch dieſelbe die **Lehren von der Beſſerung des Willens**; Zum andern bedeutet ſie die **würckliche Ausübung gedachter Beſſerung.** In jenem Verſtande iſt es die Morale ſelbſt; in dieſem aber iſt es die Praxis davon. Weil wir nun bey unſerer Arbeit ſowohl auf die Lehren, als die Ausübung ſehen werden, ſo mögen wir beyde Bedeutungen allhier verknüpffen, jedoch dergeſtalt, daß die erſte den Vorzug behält, weil wir jetzo freylich mehr auf die Lehren ſehen müſſen, welche nachgehends in die Ausübung gebracht werden.

§. 4.

Dieſe Verbeſſerung des Willens heiſt eine **natürliche** oder Philoſophiſche **Beſſerung.** Hierdurch verſtehen wir eine ſolche, welche aus

der Natur der Sache ſelbſt hergeleitet, und nach denen Philoſophiſchen Lehrſätzen eingerichtet wird. Hierinnen iſt ſie von der Theologiſchen unterſchieden. Denn es iſt zu mercken, daß die Beſſerung des Willens zweyerley ſey, eine natürliche, und eine übernatürliche. Jene wird durch die Kräffte der Natur angefangen und fortgeſetzet; dieſe aber erfordert übernatürliche Kräffte, nemlich den Beyſtand des heiligen Geiſtes. Jene iſt eben die Philoſophiſche, und dieſe die Theologiſche. Jene wird aus der Natur der Sache ſelbſt; dieſe aber aus heiliger Schrifft genommen, und heiſt ſonſt die wahre **Bekehrung**. Inzwiſchen ob wir gleich unſere Beſſerung durch das Wort **natürlich** reſtringiret, daß ſie bloß nach der Philoſophie betrachtet wird; ſo iſt es doch noch ein generaler Terminus, welcher der Morale nicht allein zukömmt, ſondern welchen dieſelbe mit der Logique gemein hat. Und daher iſt auch derſelbe an ſtatt des ſogenañten Generis gebraucht worden.

§. 5.

Hier möchte gleich jemand eine Frage aufwerffen, ob eine ſolche **natürliche Beſſerung in der Welt gefunden werde, welche den Nahmen einer rechtſchaffenen Beſſerung verdiene?** Die Gelegenheit zu dieſer Frage könne ſeyn eines Theils, daß die natürliche Beſſerung nicht zu weit gehe; andern Theils, daß die heilige Schrifft die rechte Beſſerung an

den

den Tag lege, und wir alſo jene nicht vonnöthen hätten. Hierauf dienet aber zur Antwort: Daß Lehren gefunden werden, welche zeigen, wie man den Willen von ſeinen böſen Lüſten und hefftigen Begierden möchte ſaubern, und zu der Ausübung gehöriger Pflichten zu bereiten, dieſes wird wohl kein Menſch läugnen; es ſey denn, daß er wieder die Erfahrung und augenſcheinliche Warheit ſtreiten wolle. Ob aber dergleichen Lehren und ihre Ausübung mit Recht eine Beſſerung können geneñet werden, daran ſtößt ſichs noch, weil die zwey kaum angeführte Dinge im Wege ſtehen. Wenn wir alſo auf dieſe recht geantwortet haben, ſo wird der Einwurff von ſich ſelbſt wegfallen. Daß die wahre Bekehrung des Hertzens, welche in heiliger Schrifft vorgetragen wird, eine vollkommene Beſſerung ſey, iſt abermahl auſſer Zweiffel; daß aber auch die natürliche zu jener viel gutes beytrage, wird die eigne Erfahrung einen jeden ſattſam lehren. (*) Denn wenn

(*) *Dum vera ſolidaque philoſophia hominem ſuæ infirmitatis & miſeriæ prorſus conuincit, animum quoque eius ad diſciplinam chriſtianam quodammodo præparat: ne quid nunc de eo dicam, quod religionis Chriſtianæ regulæ non facilius feliciusque adplicari ad cuiusvis ſtatum & indolem queant, quam ſi moralis doctrinæ accuratior notitia acceſſerit.* Ita iudicat celeberr. no-

wenn ich nach der wahren Morale die Natur des Willens, deſſen Eigenſchafften, die Gelegenheiten, wodurch böſe Begierden erwecket werden, ja die verderbte Haupt-Neigung fein nachdrücklich erkenne, und die darbey vorfallende, zur Beſſerung dienende Lehren, gehörig in die Ausübung bringe, ſo wird der heilige Geiſt, welcher ohne diß die Ordnung liebet, vielweniger Hinderniſſe finden, als wenn dieſe natürliche Mittel, welche die Gnade GOTTes nicht verwirfft, ſondern nur heiliget und kräfftig applicirt, (*) gantz und gar aus denen Augen geſetzt und negligiret werden. Ob nun dieſe natürliche Beſſerung den Nahmen nicht verdiene, da ſie zum wenigſten die Hinderniſſe aus dem Wege räumen hilfft, auch ſonſt zur Application derer Gnaden-Mittel, und übernatürlichen Bekehrung ſehr dienlich iſt, mögen andere beurtheilen. Nachgehends hat dieſes wohl ſeine Richtigkeit, daß die natürliche Beſſerung den Menſchen wenigſtens ſo weit bringe, daß ihm ſeine verdorbene Eigen-Liebe und böſe Begierden nicht mehr an Ausübung derer Pflichten, welche er in einer Republique nach der Vorſchrifft des natürlichen Rechts und wahren Klugheit ausüben muß, ſo nachdrücklich als vor der Beſſerung hindern können.

ſter BUDDEUS *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 1. §. 31.*

(*) Vid. Vir iam laudatus in *inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. I. §. 36. ſeqq.*

nen. Es bekräfftigen ſolches ſehr viele Exempel derer Heyden, z. E. des Socratis und anderer, welche es würcklich dahin gebracht, daß ſie geſchickte Glieder der Republique abgeben mögen. Wenn nun nach der gewöhnlichen Redens-Art alles dasjenige eine Beſſerung heiſt, da man eine Sache nur einigermaſſen von ihren Fehlern ſaubert, und zum vorgeſetzten Endzweck geſchickter macht, wie ſoll ich dieſe keine rechte Beſſerung nennen, die noch weiter geht? Hieraus lernen wir alſo erkennen, daß die natürliche Beſſerung bey der übernatürlichen nicht alleine nützlich, ſondern auch nach dem gewöhnlichen Gebrauche der Menſchen eine würckliche Beſſerung zu nennen ſey. Dieſem nach muß die obenangeführte Frage alſo beantwortet werden, daß man die natürliche Beſſerung nicht läugnet, oder ihr den Nahmen diſputirlich macht; inzwiſchen darff auch der wahren Theologiſchen Bekehrung nicht das geringſte an ihrer Vollkommenheit benommen werden, weil wir zu dem Ende durchaus die Philoſophiſchen Diſciplinen nicht erläutern, daß dadurch der wahren GOttes-Gelahrtheit im geringſten zu nahe getreten werde.

§. 6.

In unſerer Beſchreibung wird ferner der Unterſcheid angeführet, wodurch die Verbeſſerung des Willens von der Verbeſſerung des Verſtandes unterſchieden ſey? Dahin gehören die folgende Worte, welche von dem Willen/

len / deſſen **Beſſerung** und **Endzwecke** handeln. Wenn wir mit Metaphyſiſchen Terminis die Sache an den Tag legen wolten, ſo ſprechen wir, die Differentia in unſerer Definition wäre hergenommen von dem Obiecto und Fine. Das Obiectum materiale oder die Sache an ſich ſelbſt, mit welcher die Beſſerung zu thun hat, wäre der **Wille**. Das Obiectum formale oder die Condition und Weiſe wie man mit der Sache umgienge, wäre eben die Art, wie der Wille von denen Laſtern müſſe geſaubert, und zu denen Pflichten zubereitet werden. Der Finis ultimus und zwar proximus wäre die **Fähigkeit** zur Ausübung derer Pflichten, der remotus wäre die **Ausübung ſelbſt**; und der remotior endlich gar **die zeitliche Glückſeeligkeit**. Nach denen erſten Stücken iſt allerdings die Morale von der Logique unterſchieden; denn jene geht um mit dem Willen und deſſen Beſſerung; dieſe aber mit dem Verſtande und deſſen Zubereitung. Jene ſucht im Willen eine Fähigkeit zu bringen die Ausübung derer Pflichten ins Werck zu richten; dieſe aber hat zum Ziele die Fähigkeit des Verſtandes zur Erkäntniß derer nöthigen und nützlichen Warheiten. Auf ſolche Weiſe wird man die beyden Beſſerungen und Diſciplinen nicht leicht confundiren können.

§. 7.

Weil wir in denen folgenden Abhandelungen ohne diß ausführlich von dem zwiefachen

Obie-

Obiecto noch handeln werden, ſo wollen wir daſſelbe jetzo vorbey gehen, und noch den Finem oder Endzweck der Beſſerung des Willens unterſuchen. Der Finis ultimus und zwar proximus, worauf die Verbeſſerung des Willens und Morale nicht allein hauptſächlich ſiehet, ſondern welcher auch derſelben alleine zukömmt, iſt geweſen die **Fähigkeit des Willens zur Ausübung derer vom natürlichen Rechte und wahren Klugheit vorgeſchriebenen Pflichten.** Wenn wir an uns ſelbſt fähig wären, ſowohl die Warheit bey denen Diſciplinis theoreticis und practicis zu erkennen, als auch die gedachten Pflichten auszuüben, ſo brauchten wir weder die Beſſerung des Verſtandes, noch des Willens; und folglich brauchten wir auch keine Logique und Morale. Allein nach dem bey jetzigen Zuſtande des Menſchen der Verſtand viele Schwachheiten an ſich hat, welche ihn an der Erkäntniß der nöthigen und nützlichen Warheiten hindern; weil auch der Wille eben dergleichen Fehler und Hinderniſſe bey ſich findet, daß er nicht fähig iſt, die vorgeſchriebene Pflichten auszuüben, ſo müſſen freylich beyde geſaubert und gebeſſert werden, ſoll anders die Erkäntniß der Warheit, wie auch die Ausübung derer Pflichten nicht zurücke bleiben, und der Menſch ſeiner zeitlichen Glückſeeligkeit nicht verluſtig werden. Auf ſolche Weiſe ſind zu keinen andern Endzwecke die Diſciplinæ præparatoriæ erfunden und gemacht worden, als dadurch

durch theils den Verſtand, theils den Willen zu ihren Scopo fähig zu machen. Hieraus iſt denn leicht zu ſchlieſſen, daß wir mit allem Rechte die **Fähigkeit zur Ausübung derer Pflichten** zum Fine ultimo der Morale und Verbeſſerung des Willens geſetzet.

§. 8.

Hier möchte jemand fragen, **worinnen dieſe Fähigkeit des Willens beſtünde?** damit man ſich einen rechten Begriff darvon machen könte. Dieſe Frage zu beantworten, darff man nur die Sache ſelbſt ſich vorſtellen. Es kan es aber niemand beſſer erkennen, als wer einen gebeſſerten Willen hat, denn derſelbe wird ſchon ſehen, was er vor eine Fähigkeit zur Ausübung derer Pflichten beſitzt, und worinnen dieſelbe beſtehe? So viel man inzwiſchen der Sache nachdencken, und aus dem Endzwecke ſchlieſſen kan, ſo beſteht dieſe Fähigkeit darinnen, daß die Kräffte und Würckungen des Willens von der anhängenden Unordnung derer böſen Neigungen, Begierden und dergleichen befreyet werden, auch in ihre rechte Ordnung und Vigeur kommen, dasjenige, wenn und wo ſie ſollen, auszurichten, was ihnen vorgeſchrieben worden. Sie iſt eine **Freyheit** des Willens, vermöge welcher er nicht mehr an die unordentlichen Begierden gebunden, und durch dieſelben von denen Löblichen und Tugendhafften Verrichtungen abgehalten wird. Sie iſt eine **Fertigkeit**/ nach welcher die Kräffte des Willens alle-

allezeit, ſo viel möglich, im Stande ſind, das anbefohlne zu exequiren. Sie iſt eine **Vollkommenheit** des Willens, nach welcher er geſchickt iſt ſeinen Endzweck deſto eher zu erreichen. Und wenn wirs noch deutlicher ſagen ſollen, ſo beſteht dieſe Fähigkeit **in der ordentlichen und rechtſchaffenen Liebe.** Denn gleich wie das ungeſchickte Weſen des Willens hauptſächlich auf die verkehrte Liebe ankömmt, ſo mag man mit allem Rechte die Fähigkeit des Willens hauptſächlich in der ordentlichen Liebe deſſelben zu GOtt, uns und unſern Nechſten ſuchen. Iſt dieſe da, ſo wird es, unſern möglichen Vermögen nach, an gedachten Pflichten nicht fehlen. Die andern zwey Fines, nemlich der Remotus und Remotior gehören eigentlich zur Morale nicht, ſind aber doch deßwegen angeführt worden, daß man den Zuſammenhang der Verbeſſerung des Willens mit dem natürlichen Rechte und Klugheit, wie auch der geſamten zeitlichen Glückſeeligkeit ſehen möchte.

§. 9.

Der Endzweck der Morale, oder Verbeſſerung des Willens, welchen wir ultimum und proximum genennet haben, der auch eigentlich und allein der Morale zukömmt, muß vor allen andern Dingen ſonderlich ſtets vor Augen ſtehen, weil er den **beſten Schlüſſel zur ganzen Abhandlung dieſer** Diſciplin an die Hand gibt. Es läſt ſich zwar allhier die Sache nicht weit-

läufftig ausführen, jedoch iſt dieſes an andern Orten bereits gewieſen worden, daß alle Verrichtungen und Unternehmungen derer Menſchen, welche zur zeitlichen Glückſeeligkeit gehören, ſowohl nach der Vorſchrifft des natürlichen Rechts, als auch nach denen Regeln der wahren Klugheit, müſſen eingerichtet werden. **Und alſo muß auch dieſe Beſſerung des Willens nach beyden** Diſciplin**en abgehandelt werden.** Dieſes haben etliche bereits einigermaſſen erkannt, indem ſie die Morale bald nach dem natürlichen Recht, bald nach der Klugheit haben einrichten, oder vielmehr dieſelbe bald als einen Theil von jenem, bald als einen Theil von dieſer betrachten wollen. Ich ſage aber mit Fleiß, ſie hätten es **einigermaſſen** erkannt; Denn darinnen hat es ihnen noch gefehlt, daß ſie gefunden, wie die Morale nach beyderley præceptis eingerichtet werden müſſe, und alſo haben ſie die Sache nicht vollkommen eingeſehen; jedoch ziehen wir ſie deßwegen nicht durch, ſondern dancken ihnen davor, daß ſie uns zu weitern Gedancken Anlaß gegeben. Es bleibt alſo feſt geſetzet, unſere Beſſerung des Willens müſſe nach beyden Diſciplinen dirigiret werden. Der Schlüſſel zum natürlichen Rechte iſt die Natur der Sache, und inſonderheit der **Endzweck.** Denn was der Endzweck einer Sache oder eines Geſchäfftes erfordert, daß wir es thun ſollen, das müſſen wir nach dem natürlichem Rechte auch thun; und was dem Endzwe-

zwecke zuwider iſt, das müſſen wir laſſen. Der Schlüſſel zur wahren Klugheit ſind die äuſſerliche und zufällige Umſtände einer Sache, oder eines Geſchäfftes. Denn was dieſe vortheilhafftes an die Hand geben, das müſſen wir thun, und was dieſe vor ſchädlich angeben, das müſſen wir laſſen. Jederman ſiehet, daß das natürliche Recht das vornehmſte bey der Beſſerung des Willens auf ſich nehme, und daß alſo der Endzweck der vornehmſte Schlüſſel zur gantzen Abhandlung ſey. Allein weil doch deßwegen die Klugheit nicht darff ausgeſchloſſen werden, und alſo die kaum genannte Umſtände auch einen Schlüſſel abgeben, ſo müſſen wir ein ſolches Principium der Morale abfaſſen, das ſich auf beyde Diſciplinen und deroſelben Schlüſſel gründet, auch daher muß erkannt werden.

§. 10.

Nach rechtſchaffener Unterſuchung wird alſo von einem jeden folgendes Principium der Morale vor richtig gehalten werden. **Was die Natur/ ſonderlich der Finis und die äuſſerliche zufällige Umſtände der Beſſerung des Willens zu thun erfordern und rathen/ das muß man auch in acht nehmen; und was wieder den Endzweck läufft/ oder durch die Umſtände nicht vor nützlich erkannt wird/ daſſelbe muß man weglaſſen.** Was demnach zur Abhandlung dieſer aller gehört, das muß in der Morale auch vorgetra-

gen werden. Sonſt müſſen dergleichen Principia gewiſſe Eigenſchafften an ſich haben, wenn ſie anders rechter Art ſeyn wollen. Dahin gehört 1. daß ein ſolches Principium **wahr** ſey; 2. Daß es **gewiß** ſey, worauf man recht fuſſen könne; 3. Daß es uniuerſal ſey, und alſo andere Warheiten in ſich begreiffe; 4. Daß es adæquat ſey, oder gerade eintreffe, und mit der Arbeit einer Diſciplin richtig aufgehe; 5. Daß es deutlich ſey, damit man daraus die andern Warheiten, welche in einer Diſciplin vorkommen, erkennen möge. Nun wollen wir unſer Principium nach dieſen Requiſitis prüfen, ob es dieſelbe an ſich habe, und alſo vor das rechte paſſiren könne?

§. 11.

Daß unſer Principium **erſtlich wahr** ſey, erweiſen wir folgendergeſtalt. Es iſt bereits im vorhergehenden ſattſam erörtert worden, daß alles nach dem Fini und Umſtänden einer Sache müſſe eingerichtet werden, und daß die Morale zu keinem andern Ende ſey formiret worden, als ſie den Willen zu der ſo vielmahlgenannten Fähigkeit bringen ſolle. Alſo wenn dieſer Endzweck ſoll erhalten werden, müſſen wir auch dasjenige thun, was derſelbe zu thun erfordert; und laſſen, was demſelben zuwider iſt. Da aber ſich bey jedweder Sache äuſſerliche zufällige Umſtände finden, welche dem Endzweck beförderlich oder hinderlich ſind, ſo muß man allerdings auch hierauf acht haben;

und

und alſo muß man auch inſonderheit bey der Morale oder Beſſerung des Willens darauf ſehen. Auf ſolche Weiſe bleibt es darbey, daß wir unſer Vorhaben ſowohl nach dem Endzweck, als Umſtände der Beſſerung einzurichten haben.

§. 12.

Daß es zum andern gewiß ſey, kan aus folgenden Schluſſe erkannt werden. Alle Gewißheit in der Philoſophie entſteht durch rechtſchaffene Principia; dieſe aber werden aus deutlichen Ideen gemacht. Wo demnach bey einem Principio deutliche Ideen ſind, daſſelbe iſt auch an ſich ſelbſt deutlich; daſſelbe bringt auch in uns eine gewiſſe Erkäntniß zuwege; darauf kan man ſich auch verlaſſen. Nun treffen wir bey unſerm Principio deutliche Ideen an. Was in acht nehmen/ was erfordern und rathen heiſt, iſt wohl niemand unwiſſend, der ſich ein wenig in der Welt umgeſehen. Der Endzweck einer Sache, zumahl derer Geſchäffte, lieget auch meiſtens deutlich genug vor Augen, die äuſſerliche zufällige Umſtände kan gleichfals ein jeder wahrnehmen, der nur auf das, was täglich in der Welt geſchicht, achtung gibt. Da uns nun die Ideen deutlich ſind, wird uns die Connexion derſelben nicht dunckel ſeyn können. Iſt alles deutlich, ſo haben wir nicht Urſach, an unſer Erkäntniß zu zweiffeln, und folglich iſt dieſes Principium bey uns gewiß, daß wir uns darauf verlaſſen können.

§. 13.

Zum **dritten** iſt es auch uniuerſal. Hierdurch verſtehen wir eine ſolche Enunciation, woraus andere flieſſen. Daß unſer Principium dergleichen ſey, wird niemand läugnen können; denn wie wir gleich hören werden, ſo flieſſen daraus alle Warheiten, welche bey der Verbeſſerung des Willens, oder in der Morale vorkommen. Zum **vierdten** iſt es auch adæquat oder alſo beſchaffen, daß es gerade mit der Morale aufgeht, daß nemlich nicht eine eintzige Warheit mehr oder weniger kan daraus gezogen werden, als zur Morale gehören. Will man allhier die Induction appliciren, ſo wird man auch von dieſem Requiſito überzeiget werden. Denn was der Endzweck einer Sache nebſt denen Umſtänden erfordern, darauf kömmt in der Philoſophia Practica alles an. Ob nun gleich die Verbeſſerung des Willens, wegen ihrer Weitläufftigkeit, eine abſonderliche Diſciplin ausmacht, ſo hat ſie doch ihren erſten Urſprung aus der Philoſophia Practica, und wird durch dieſer ihre beyde Diſciplinen auch dirigirt; alſo muß es ohnfehlbar lediglich auf unſer Principium ankommen. **Endlich** iſt dieſes auch deutlich. Dieſes iſt bereits erwieſen worden bey dem andern Requiſito, daß wir alſo nicht Urſach haben noch einmahl daran zu dencken. Fällt es auch gleich nicht einem jedwedem in ſeinen Verſtand, wie ers ohne eintziges Nachdencken verlangt, ſo wird es doch demjenigen, ſowohl in

der

der Theorie als Praxi deutlich genug ſeyn, der der Sache ein wenig nachdencket. Und dieſes erfordern die meiſten Principia, die deßwegen doch vor ächt ausgegeben werden.

§. 14.

Dieſes alles gehörete zur Beſchreibung der Morale oder Beßerung des Willens. Nun iſt die Eintheilung noch übrig. Die geſamte Verbeßerung des Willens läſt ſich gar wohl in die **Lehren/** und in die **Ausübung** eintheilen. Die Lehren können aber wiederum entweder **überhaupt** / oder **inſonderheit** gezeiget werden. Jene ſollen noch in dieſem Capitel und zwar in folgenden Abhandlungen gewieſen werden. Von dieſen aber wird das folgende ausführlich und weitläufftig handeln. Nach dieſem wird zu der Ausübung eine kurtze Anleitung gegeben werden.

§. 15.

Weiter wüſte ich dieſesmahl nichts nöthiges mehr zugedencken; es ſey denn, daß wir noch kürtzlich die **Wichtigkeit / Nothwendigkeit** und **Schwürigkeit** dieſer Lehre gerne erkennen wolten. Es wird insgemein bey Abhandlung einer Sache überhaupt an die Erſtern gedacht, damit wir alſo nicht den Schein haben möchten, als wolten wir was weglaſſen, das doch nöthig oder nützlich wäre, ſo wollen wir mit wenigen noch an dieſe Eigenſchafften dencken. Was die **Wichtigkeit** betrifft, ſo beruhet dieſelbe auf dem Nutzen einer Sache, iſt derſelbe wichtig, ſo

iſt die Sache auch wichtig. Nun haben wir bereits im erſten Capitel den herrlichen und wichtigen Nutzen unſerer Beſſerung des Willens ſattſam gewieſen; alſo werden wir auch an der Wichtigkeit unſeres Vorhabens deſtoweniger zu zweiffeln haben. Und wenn wir nur das einzige erwegeten, daß die Morale den Willen von ſeinen Laſterhaften Banden loßmacht, und demſelben das mögliche Leben, wie auch die ſüſſe Ruhe wieder gibt, wovon der gröſte Theil unſerer zeitlichen Glückſeeligkeit dependiret, ſo wäre der Nutzen ſo groß, daß wir die Morale vor die beſte und wichtigſte Diſciplin mit paſſiren laſſen müſſen. Aus dem Nutzen und Wichtigkeit flieſt auch die **Nothwendigkeit**. Je nützlicher eine Sache iſt, je nöthiger iſt ſie auch. Und weñ wir abermahl die Verwandſchafft unſerer Beſſerung des Willens mit der höchſten zeitlichen Glückſeeligkeit betrachten, ſo werden wir befinden, daß dieſelbe ohnumgänglich nöthig ſey.

§. 16.

Dieſes alles hat ſeine geweiſte Wege, und recommendiret unſer Vorhaben auf das beſte. Aber wie ſteht es mit der Schwürigkeit? Meines Erachtens wird dieſelbe unſern Appetit nach der Beſſerung ziemlich vertreiben. Hierauf dienet zur Antwort: Eben deswegen, damit der einmahl gemachte Appetit bleiben, und durch die vorfallende Einwürffe von der Schwürigkeit der Sache, nicht möchte geſtöret werden, wollen wir dieſe letzte noch ein wenig unter-

unterſuchen, und recht prüffen, wie weit ſie ſtatt habe? Wenn wir die Lehren der Morale vor uns nehmen, ſo werden wir befinden, daß ſie nicht ſchwer zu faſſen ſind, ſondern mit ihrer Deutlichkeit ſich nachdrücklich recommendiren. Alſo kan die Schwürigkeit darinnen wohl nicht geſucht werden. Wie ſteht es aber mit der Ausübung? Wenn der Menſch Luſt hat ſeine wahre zeitliche Glückſeeligkeit und die Gemüths-Ruhe zu befördern, ſo wird ihm auch die Ausübung nicht ſchwer fallen; denn je mehr er Luſt zum Guten hat, je mehr fällt die Luſt zum Böſen weg; je mehr von dieſer wegfällt, je weniger hält ſie uns von der Beſſerung ab, und je leichter wird dieſe auch, welches die Exempel derer Heyden bekräfftigen. Wenn aber der Menſch ſeinen Lüſten und Begierden nachgeht, auch an dieſelben ſich gewöhnt, und er ſoll von dieſer bitter-ſüſſen Gewohnheit ablaſſen, wenn er anders ſeinen Willen beſſern will, ſo geht es ingemein ſchwer her. Da ſtrebt die Luſt zum Laſtern nachdrücklich wieder die Begierde nach dem Guten, da denckt der Menſch, er habe ſeine vorige Freyheit nicht, er wird durch ein Tugendhafftes Weſen gar zu ſehr eingeſchrenckt, daß kömmt ihm nicht allein ſchwer, ſondern gar ſchmertzlich vor; alsdenn geräth er auf die Klage, die Morale ſey ſchwer auszuüben. Wer ſiehet aber nicht, daß die Schwürigkeit ſich nicht bey der Ausübung ſelbſt, ſonden bey dem Menſchen befinde, welcher der Luſt zum

Böſen noch ſo viel Raum läſt, und alſo gar eine ſchwache Luſt zum Guten bey ſich heget, welche freylich nicht fähig iſt, jener das Gegen-Gewichte zu halten. Solche Leute kommen mir eben vor als die böſe Jugend, wenn ſie ſoll in die Schule gehen, und ſie will nicht, da kommen öffters die Eltern und wollen ſie hinein führen oder tragen, weil aber der Knabe keine Luſt darzu hat, ſo wiederſtrebet er dem Fuhren oder Tragen uñ macht ſich ſchwer. Wenn er ſich nun wolte einbilden das Tragen wäre ſo ſchwer, würde er greulich betrogen werden, er macht dieſelbe ſchwer durch ſeinen Widerſtand, hätte er rechte Luſt darzu würde es leicht genug zugehen. Noch weiter ſind dergleichen Menſchen wie die Tagelöhner, welche einige Zeit der Faulheit ſich ergeben haben, wenn ſie nun wieder in die Scheure ſollen, ſo iſt der Gang ſchwer, und das Inſtrument zum Treſchen noch ſchwerer, ſie können es kaum in die Höhe bringen, da bildeten ſie ſich wohl gar ein, es wäre daſſelbe mit einem Schwereren verwechſelt worden. Ein andermahl aber, wenn ſie und ihre Kinder kein Brod haben, und ſie wollen machen, daß ſie bald aufheben können, ey wie hurtig geht es nach der Scheure, wie flüchtig geht eben das vorige Inſtrument auf und nieder? Sie führen daſſelbe weit höher, und ſchlagen auch öffterer mit zu, und doch iſt es leicht. Da heiſt es Luſt und Liebe zu einem Dinge macht alle Arbeit leicht und geringe. Wo kam aber die vorige Schwürig-

rigkeit her? Lag es an der Arbeit, oder an dem Menſchen? Ich glaube, wenn es an jener gelegen hätte, ſo wäre ſie das anderemahl auch ſo ſchwer ankommen; alſo muß die Schwürigkeit mehr bey dem Menſchen geſucht werden, der ſo viel Begierde nach ſeinem Faullentzen, und ſo wenig Luſt zur Arbeit bey ſich hegete. Und ſo geht es auch würcklich mit der ſo öffters beklagten Schwürigkeiten der Morale, welche aber dieſer ſelbſt durchaus nicht zu zuſchreiben iſt, vielmehr dependirt ſie von dem Menſchen, der die Morale ausüben ſoll.

§. 17.

Ehe wir dieſe Abhandlung verlaſſen, wollen wir einige Vſus aus derſelben ziehen, und kürtzlich vortragen. **Erſtlich** hat die **Beſchreibung der Verbeſſerung** dieſen Haupt-Nutzen, daß ſie uns von der gantzen Sache eine rechte Idee beybringt. Dieſe iſt der Grund zu aller andern Erkäntniß; Daraus kan man den groſſen Nutzen, welchen eine rechte Beſchreibung an die Hand giebt, leicht abnehmen. Zum **andern**/ da wir erwieſen, daß eine würckliche natürliche Beſſerung gefunden werde, nach welcher man ſich wenigſtens zu einem tüchtigen Gliede der Republique zubereiten könne, ſo darff man dieſelbe nicht hindanſetzen. Weil aber das Chriſtenthum was mehres erfordert, worzu dieſe Beſſerung nicht hinlänglich iſt, ſo darff man ſich an dieſer nicht begnügen laſſen, ſondern man muß hauptſächlich nach der voll-

kom-

kommenen Bekehrung des Hertzens trachten, welche uns die heilige Schrifft vor die Augen legt, da ſie uns ſonderlich auf den Glauben an Chriſtum weiſet. Die Betrachtung **des End-zweckes** lehret uns **drittens** / daß weder die Beſſerung ſelbſt, noch die Art und Weiſe in unſerer Willkühr ſtehe. Denn was einen nothwendigen Endzweck hat, darzu bin ich allerdings verbunden. Weil auch eben derſelbe das Maaß und Richtſchnur aller darbey vorzunehmenden Arbeit iſt, ſo ſteht dieſe letztere freylich nicht in unſern Belieben, ſondern ſie muß alſo eingerichtet werden, wie es der Endzweck erfordert, und die darbey vorfallende Umſtände an die Hand geben. Darneben haben wir auch das Principium gelernet, woraus alle Warheiten der Morale können geleitet werden, welches gar verſchiedene Vſus bey ſich führet. Zum **vierdten** lernen wir aus dem abgelehnten Einwurffe von der Schwürigkeit, daß kein Menſch ſeine Nachläßigkeit in der Beſſerung damit entſchuldigen könne, daß ſie zu ſchwehr ſey; denn es iſt gewieſen worden, daß die Urſachen der Schwürigkeit nicht ſowohl ſich bey der Sache ſelbſt, als vielmehr bey dem Menſchen befinden.

Die

Die andere Abhandlung.

Von dem/ was an dem Willen ſoll gebeſſert werden.

§. 18.

Wir können nicht unterſuchen, was an dem Willen zu beſſern ſey, wenn wir vorher nicht denſelben an ſich betrachtet, und erkannt, was er bey ſich habe. Weil er aber eine Krafft der Seelen iſt, ſo wird nicht undienlich ſeyn, dieſe auch vorher ein wenig zu beſchauen. Die Seele iſt ein Geiſt, (*) welcher durch die Sinne nicht kan begriffen werden; (**) ſondern wir müſſen vermittels der Meditation dieſelbe aus ihren Würckungen erkennen lernen. (***) Wer dieſe Art die Seele zu unterſuchen brauchen

(*) *Anima ſpiritus eſt, incorporalis potentia.* Seneca *L. VII. Quæſt. Nat. cap. 24.* Cuius rei cauſam quoque oſtendit Cicero *L. I. Tuſc. Qu.* ita diſſerens: *Nihil animo eſt velocius, nulla eſt celeritas, quæ poſſit cum animi celeritate contendere.*

(**) *Anima ratione difficulter perſpicitur, ſenſu vero non capitur.* Plutarchus *aduers. Colot.*

(***) Ariſtoteles *lib. II. de anima c. 2. t. 24.* ita definit illam: *Anima eſt illud quo viuimus, quo ſentimus, quo intelligimus.* Non tam eſſentiam animæ, quam operationes præcipuas propoſuit.

chen will, kan ſowohl auf die Operationes anderer Leute, als hauptſächlich auf ſeine eigene acht haben. Wer nun ſeine eigene Operationes fleißig betrachtet, der wird ſehr ſtarck muthmaſſen, daß der Leib an ſich ſelbſt keine Bewegung machen könne, und daß alſo alles, was an dem Menſchen gereget wird, durch die Seele geſchehen müſſe. Dergleichen Verrichtungen aber, welche dieſe bey dem Menſchen ausübet, finden ſich **in groſſer Menge/ und verſchiedener Arten.** Dannenhero die Gelehrten dieſe Mannigfaltigkeit ſchon längſt auf gewiſſe wenige Haupt-Claſſen reduciret. Und wenn wir auch alle Würckungen der Seele überhaupt betrachten, ſo werden ſich ſonderlich **drey** General-Arten zeigen. Nemlich, wir ſehen, daß ſie entweder zu der **Erkäntniß einer Sache/** zu dem **Verlangen und nicht verlangen/** oder zur **Bewegung des Leibes** gehören und gezogen werden können. Jene heiſſen Operationes primariæ, oder die vornehmſte Würckungen, und die letztere ſecundariæ, oder gleichſam eine Neben-Würckungen. Durch dieſe Würckungen werden wir, wie nicht mehr als billig, auf die Gedancken gebracht, daß ſich auch Kräffte in der Seele finden, von welchen dieſe Operationes herkommen. Und ob gleich vielerley Facultates in der Seele gefunden werden, ſo laſſen ſie ſich doch wohl alle auch füglich auf **drey** Arten reduciren, nemlich, auf die **Krafft etwas zu erkennen/** auf die Krafft

etwas

etwas zu verlangen oder nicht zu verlangen/ und endlich auf die Krafft den Leib zu bewegen. Die erſte nennet man den **Verſtand**; die andere den **Willen**/ und die dritte die **bewegende Krafft**/ oder die Facultatem loco motiuam. Jene heiſſen auch Facultates primariæ, weil ſie die wichtigſte Geſchäffte des Menſchen verrichten, und die letzte ſecundariæ, weil ihre Verrichtungen von jenen an der Wichtigkeit übertroffen werden.

§. 19.

Es iſt demnach der **Wille** eine von denen vornehmſten Kräfften der Seelen; und wenn wir ihn gegen den Verſtand halten, ſo ſoll er **auch der vornehmſte Theil unter dieſen beyden ſeyn.** Dieſes erkennen wir ebenmäßig aus der Wichtigkeit ſeiner Würckungen. Denn der Verſtand dienet (a) dem Willen an ſtatt eines Auges, welches demſelben vorſtellet, was er Verlangen und nicht Verlangen kan; der Wille aber regieret darnach das gantze Weſen. Nachgehends ſo kömmt (b) das vornehmſte bey dem Haupt-Endzwecke des Menſchen, nemlich bey deſſen Glückſeeligkeit auf den Willen an. Der Verſtand muß zwar nothwendig vorher gehen, und das höchſte Gut, wodurch wir glückſeelig werden, zuerkennen geben; allein der Wille iſt doch das nechſte darbey, und vermittels deſſen geſchicht auch die Vereinigung mit dem höchſten Gute; wie im andern Hauptſtücke (*) ausführlich erwieſen worden.

§. 20.

(*) Vid. §. 50. ſeqq.

§. 20.

Damit wir nun den Willen noch ferner lernen erkennen, wollen wir deſſen Würckungen weiter unterſuchen, weil wir doch eben ſo wenig Hoffnung haben deſſen Weſen ſonſt zu penetriren als wir bey der Seele gehabt. Ehe wir aber noch darinnen fortfahren, ſcheint nöthig zu ſeyn etwas von denen **unterſchiedenen Bedeutungen** deſſelben voraus zu ſetzen, damit wir deſtoweniger Gefahr einer Undeutlichkeit, oder irrigen Vermiſchung zu befürchten haben. Es iſt dieſes Wort ſowohl im Teutſchen als andern Sprachen vielerley Bedeutungen unterworffen; ſoviel wir aber jetzo davon nöthig haben, ſo bedeutet daſſelbe ſonderlich zweyerley, entweder die **Würckungen des Willens**/ oder die **Krafft der Seele ſelbſt**/ von welchen jene herkommen. Ob nun gleich der Wille auch von uns vor die Würckungen bey vorfallender Gelegenheit dörffte gebraucht werden; ſo ſehen wir jetzo doch mehr auf die Krafft ſelbſt, und alſo auf die letzte Bedeutung; welche ob ſie gleich dem Benedicto Spinozæ (*) nicht in den Kopff ge-

(*) Benedictus ille, per antiphraſin forſan ita dicendus, *Epiſt. II. ad Oldenburgium*, expreſſis verbis *voluntatem*, pro *facultate* ſumtam, *ens rationis eſſe*, adſerit, in quo tamen dudum refutatus eſt. Vid. Iustus Christophorus Schomerus *in Theol. Mor. c. IV. §. 1.* add. Magnif. noſter Buddeus in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1, Sect. 4. §. 1. n.* *

gewolt, ſo iſt ſie doch in der Sache ſelbſt gegrün-det, und kan durch ein kleines Nachdencken leicht aus denen Würckungen geſchloſſen, auch hier-durch der ſonſt ſpitzige Spinoza leicht wiederleget werden. Aber auch dieſe Krafft wird ſonſt wi-der auf zweyerley Art genommen, erſtlich vor dieſe general-facultatem der Seele, und zum an-dern pro voluntate pura, welcher entgegen ge-ſetzt wird dem voluntati mixtæ, oder appetitui ſenſitiuo, wovon unten mit mehrern wird ge-handelt werden.

§. 21.

Wenn wir nun vorgenommener Ordnung nach die Würckungen des Willens betrachten, und wollen gerne wiſſen, wie wir uns denſelben vorſtellen ſollen, ſo werden wir wohl nicht weiter können kommen, als daß wir denſelben uns ab-bilden als eine Krafft der Seelen/ welche das Gute verlanget/ und von dem Böſen oder ſchädlichen ſich abzuziehen ſucht/ damit der geſammte Menſch das Gute ſich zueigen mache/ das Böſe aber meide/ und alſo da-durch deſto eher zu ſeiner Glückſeeligkeit ge-lange.* Soviel geben uns die Würckungen des

U Wil-

(*) *Natura omnes ea, quæ bona videntur, ſequun-tur, fugiuntque contraria. Quamobrem ſi-mul objecta ſpecies cujuſpiam eſt, quod bo-num videatur, ad id adipiſcendum impellit ipſa natura, id cum conſtanter prudenterq; fit, ejusmodi appetitionem Stoici βȣλησιν ap-pellant, nos voluntatem.* CICERO *L. IV. Tuſc. Quæſt. p. m. 1142.*

Willens zuerkennen, und tieffer können wir auch wohl nicht durchdringen. Wir geben dieſes inzwiſchen vor keine ſolche Definition aus, welche die Natur des Willens recht deutlich an den Tag lege, ſondern wir ſagen hauptſächlich nur, was der Wille vor Haupt-Würckungen habe, und worzu er dem Menſchen dienlich ſey, welches zuſammen eine gemeine Beſchreibung zum wenigſten abgeben kan.

§. 22.

Wer die Würckungen des Willens noch ferner unterſuchet, wird finden, daß dieſelbige abermals unterſchiedener Gattungen ſeyn. Sie laſſen ſich aber, wie mich düncket, alle wiederum auf zwey Claſſen reduciren. Sie gehören nemlich entweder **zum Verlangen**; oder **zum nicht Verlangen**. Es iſt mir nicht unbekand, daß einige **drey** Claſſen ſtatuiren, und alle Würckungen des Willens zum velle, non velle und nolle bringen, (*) und alſo unter denen letztern einen ziemlichen Unterſcheid machen. Ich will auch eben nicht läugnen, daß man auf gewiße maſſe einen Unterſcheid finden könne; allein weil wir jetzo auf Haupt-Claſſen zu ſehen haben, ſo werden ſich die zwey angeführte leicht legitimiren laſſen. Denn **erſtlich** lehret uns die eigne Erfahrung, daß unſer Wille entweder nach etwas trachtet, und ſich mit demſelben zu vereinigen ſucht; oder ſich von demſelben abziehet.

(*) Vid. inter alios Io. Micrætius in *Lex. Phil. voc.* Voluntas.

ziehet. Zum andern ſind auch diejenige Dinge, welche dem Willen eine Bewegung verurſachen, entweder angenehm oder unangenehm; jene verlangt der Wille, dieſe aber nicht. Hieraus ſchlieſſen wir nun weiter, daß, gleich wie die Seele ihre Haupt-Kräffte oder Facultates hat, ſo finden wir auch bey dem Willen beſondere Kräffte, nemlich Facultatem deſiderandi und non deſiderandi, oder eine Krafft etwas zu verlangen, und nicht zu verlangen, oder ſich von etwas abzuziehen.

§. 23.

Wenn wir die Würckungen unſeres Willens etwas genauer obſerviren, ſo befinden wir auch, daß öfters ſolche Sachen vorkommen, welche in die äuſſerliche und innerliche Sinne fallen/ und denenſelben entweder angenehm oder unangenehm ſcheinen, wenn dieſes geſchicht, ſo mercken wir, daß alsdenn nicht allein unſere Seele gerühret werde, ſondern es wird auch im Leibe ſelbſt ein gewiſſer Zug nach denen angenehmen Dingen, und eine Averſion bey unangenehmen Sachen geſpüret. Auf ſolche Art wird das Verlangen und nicht verlangen ſowohl durch die Seele regieret, als durch den Leib unterhalten; und alſo iſt die Seele mit dem Leibe verknüpfft, und gleichſam vermiſcht; daher die Gelehrten dieſe Würckungen der Seele, Operationes mixtas nennen. Z. E. wenn unter andern Gerichten eins auf den Tiſch gebracht wird, welches uns ſonſt angenehm

nehm zu eſſen iſt, ſo werden wir nicht allein eine Bewegung in dem Willen, ſondern auch in dem Leibe gar deutlich obſerviren können. Uber dieſes kommen aber zuweilen ſolche geiſtliche und abſtractiviſche Dinge vor / von welchen wir nicht vermuthen können, daß ſie in die äuſſerliche oder innerliche Sinne fallen. Ob dieſe nun gleich uns auch angenehm oder unangenehm ſind, ſo ſpüren wir doch nicht leicht einen Zug oder Averſion in dem Leibe, ſondern nur in der Seele allein. Z. E. wenn ich ein Verlangen nach der wahren Tugend ohne unzuläßliches zeitliches Intereſſe ſpüre; wenn ich einen Abſcheu vor denen Laſtern überhaupt habe, ſo geſchicht es öffters ohne die geringſte Bewegung des Leibes. Dergleichen Würckungen nennen die Gelehrten Operationes puras. Weil nun ſolche zweyfache Art derer Würckungen des Willens gefunden wird, ſo pflegen die Gelehrten auch auf zweyerley Art derer Kräffte deſſelben nicht unbillig zu ſchlieſſen, und theilen alſo dieſe ein in facultates puras und mixtas, oder in voluntatem puram und mixtam oder ſenſualem. Jener wird κατ' ἐξοχὴν der Wille genennet; dieſer aber das ſinnliche Verlangen oder der appetitus ſenſitivus. Ich habe oben mit Fleiß geſagt, wer den Willen genauer unterſuchete, der würde dieſe zwiefache Würckungen, und folglich dieſe zwiefache Kräffte finden. Denn wenn wir nicht genau auf die Würckungen acht haben, ſo werden wir die

Opera-

Operationes puras nicht deutlich mercken können oder wollen. Dieſes kommt wohl meiſtentheils daher, daß wir nach dem Fall insgemein denen Sinnen, ſowohl in der Erkäntniß, als auch im Verlangen und nicht verlangen, ergeben ſind, und noch darzu von Jugend auf die Facultates mixtas oder ſenſuales anſpannen. Indem dieſe nun ſo offt geübet, hergegen die Facultates puræ negligiret werden, ſo kan es anders nicht ſeyn; jene werden immer ſtärcker, und hergegen dieſe ſchwächer; jene empfindet man deſto öffterer, und eher, zumahl weil ſie äuſſerlich oder innerlich die Gliedmaſſen des Leibes afficiren; dieſe aber finden ſich deſto ſparſamer und ſchwerer, weil ſie ſehr ſubtil ſind, und nur die Seele rühren. Deſſen allen ohngeachtet darff man doch die Operationes und Facultates puras nicht läugnen, weil man zum wenigſten wieder die genaue und fleißige Experienz reden würde.

§. 24.

Wenn wir die Würckungen des Willens noch weiter unterſuchen, ſo werden wir auch erkennen, daß der Wille was beſonders an ſich habe. Erſtlich mercken wir bey uns, daß der Wille nicht eher gereget werde, es habe denn der Verſtand ihm was angenehmes, oder unangenehmes vorgeſtellt; Wenn aber der Wille auf ſolche Art iſt erreget worden, ſo encouragirt er gleichſam den Verſtand, daß er muß ferner nachdencken; und je mehr der Verſtand

weiter nachdenckt, und was angenehmes oder unangenehmes erkennet, je mehr wird der Wille auch beweget jenes zu erlangen, und vor dieſem zu fliehen. Z. E. wenn ein Lehrbegieriger von einem gewiſſen gelehrten und nützlichem Buche noch nichts weiß, wird er auch keine Regung des Willens bey ſich gegen daſſelbe ſpüren; ſo bald er aber durch den Verſtand den Titul erkennet, und die Gütigkeit des Buches einigermaſſen vermuthen kan, ſo wird er ſchon nachdrücklich gerühret, und treibet den Verſtand an, daß er ferner das Buch auch inwendig unterſuchet. Je mehr dieſer gutes erkennet, und der Wille einen Geſchmack davon bekömmt, je mehr wird er beweget dieſes Buchs ſelbſt theilhafftig zu werden. So geht es auch, wenn man z. E. von einer vertrauten Perſon nur einige ſchlim̃e Erkäntniß bekömmt, ſo wird der Wille ſchon gerühret, und treibet den Verſtand an, daß er der Warheit und beſorgenden Gefahr weiter nachdencket; je mehr er ſchlimmes an der Perſon erkennet, je mehr ſucht ſich der Wille von ihr abwendig zu machen.

§. 25.

Zum **andern** wird man bey eben dieſen Würckungen des Willens gewahr, daß ſo bald was **gutes und angenehmes** demſelben vorgeſtellet wird, ſo bald findet ſich das Verlangen nach demſelben, und dieſes **läſt ſich auch nicht verhindern**/ ſondern es entſteht natürlicher Weiſe von ſich ſelbſt, und iſt nach ſolcher

Vor-

Vorſtellung unumgänglich; ſo bald aber dem Willen was böſes und unangenehmes vorgeſtellet wird, ſo bald ſtellet ſich auch eine Auerſion ein, welche gleichfals ſich nicht hindern läſt/ ſondern natürlicher Weiſe unumgänglich auf dergleichen Vorſtellung erfolget. Dergleichen obſeruiren wir auch, wenn uns etliche gute und angenehme Dinge vorgeſtellet werden, da eins unter denenſelben die andern an der Gütigkeit übertrifft, und uns angenehmer ſcheint. In ſolchem Fall wird das Verlangen ſo lange die Vorſtellung des Vorzugs dauret, unumgänglich auf das Beſte oder Angenehmſte fallen. Hergegen wenn uns vielerley böſe und unangenehme Dinge gezeiget werden, unter welchen eins das ſchlimſte iſt, ſo wird die Auerſion des Willens nicht ſowohl bey denen andern, als bey dieſem ſich gantz gewiß ereignen. Z. E. wenn ein Kauffmann mir viel ſchöne Tücher herlegte, unter welchen ich eins ausleſen könte, was ich vor eins wolte, ich fände aber darunter ein ſonderlich feines, ſo würde das Verlangen vor allen andern auf dieſes gerichtet ſeyn; Wenn mir auch ein Richter zwey oder mehr Straffen vortragen lieſſe, daß ich nach meinen Gefallen erwehlen ſolte, welche ich wolte, und es ſchien mir eine ſonderlich ſchwehr zu ſeyn und nahe zu gehen, würde ich die andern alle nicht ſo ſcheuen als wie dieſe. Es möchte aber jemand ſagen, man fände ſo viel Exempel, da Leute die Wahl in unterſchied-

lichen guten und böſen Dingen hätten, und erwehlten doch wohl was böſes vor was gutes, oder unter vielen Guten nicht eben das Beſte, und hätten unter vielen Böſen nicht eben den gröſten Abſcheu vor dem ſchlimmſten Ubel. Ein Exempel anzuführen, ſo erwehleten ja viele Menſchen vor der Ruhe des Gemüthes, welche beym Tugendhafften Leben angetroffen würde lieber die Unruhe, welche ſich ordentlich bey einem liederlichen und wollüſtigen Leben einſtellete. Jngleichen wenn einem viel gute Dinge, als unterſchiedene Chargen vorgeſtellet würden, ſo wehlten viele öffters die geringſte, u. ſ. w. Hierauf dienet zur Antwort, daß dieſe Exempel und dergleichen viele mehr alle nicht zu läugnen ſind; alleine unſere Obſeruation, die wir vorhergemacht, wird deßwegen doch ſtehen bleiben. Man unterſuche nur die Exempel, ſo wird man befinden, daß allezeit dasjenige, das erwehlet wird, das beſte wo nicht würcklich ſey, doch gewiß dem Menſchen ſo ſcheine und vorkomme. Und wenn die Gütigkeit der Sache keinen Vorzug macht, ſo wird gantz gewiß ein Intereſſe darbey ſeyn, welches die Sache ſo wichtig macht in denen Augen derer Menſchen, daß ſie frey dieſelbe vor anderen erwehlen; und heiſt ſie doch allezeit die Beſte. Wenn alſo z. E. einer ein untugendhafftes Leben und zugleich die Unruhe erwehlet, ſo geſchicht es deßwegen, weil dieſes ſeine verdorbene Begierden am beſten ergetzet. Wenn einer

ferner

ferner die geringſte Charge erwehlet, ſo geſchichts entweder deßwegen, daß er nicht ſo viel Arbeit und deſto mehr Muſſe und Commoditè darbey vermuthet, oder aus einen andern Abſehen, welches gar vielerley iſt, und allhier nicht kan determiniret werden.

§. 26.

Zum **dritten** mercken wir auch bey denen Würckungen des Willens, daß wenn viele gute oder böſe Dinge vorgeſtellet werden, unter welchen keines beſſer oder ſchlimmer iſt, ſo nimmt er was er vor eins will, hat auch zu keinen einen beſondern Zug oder auerſation, ſondern befindet ſich in einer indifferenz oder Freyheit. Z. E. Es werden jemand von einem Buche unterſchiedene Exemplare vorgelegt, welche einerley Edition, einerley Papier und einerley Sauberkeit haben, ſo kan er hier keinen Vorzug finden, ſondern er nimmt eines ſo lieb als das andere. Alſo wenn einem Staats-Gefangenen unterſchiedene Städte zu ſeiner Gefangenſchafft vorgeſchlagen werden, da er in einer nicht mehr incommodität hat als in der andern, ſo wehlt er eine gantz indifferent.

§. 27.

Zum **vierdten** zeigen uns dieſe Würckungen des Willens, wenn wir ſie auch bey andern Leuten betrachten, daß zwar überhaupt aller ihr Wille aufs Gute und Beſte ziele, in Dingen aber von gleicher Gütigkeit, indifferent bleibe; allein wenn wir auf beſondere Bona und Mala

unſere Gedancken wenden, ſo hat dieſer Menſch ein beſonderes Verlangen nach dieſer Sache, ein ander nach einer andern; dieſer hat einen beſondern Abſcheu vor dieſer, ein ander vor einer andern Sache. Dieſes iſt gar eine bekannte Anmerckung bey dem menſchlichen Willen, und zeiget nichts anders an, als die Mannigfaltigkeit und Veränderungen der beſonderen Neigungen derer Menſchen. Z. E. einer hat eine beſondere Neigung zu dieſer Farbe, der andere zu einer andern. Einer ſieht ungemein auf ein Stückgen Fiſch, der andere nimmt ein gut Stückgen Rind-Fleiſch davor. Und wer will dieſe Arten alle erzehlen?

§. 28.

Zum fünfften mercken wir auch dieſes bey dem Willen, daß er ſich **eine gewiſſe Neigung angewöhnen kan**/ die er vorher nicht ſo ſtarck gehabt; welches nicht alleine eine Fertigkeit verurſachet, ſondern auch wohl einen ſtarcken Trieb und Zwang zu dieſer Neigung ſelbſt erwecket. Z. E. wenn einer ſich den Brandewein angewöhnet, ſo wird er nicht allein ohne alle Schwürigkeit von ihm getruncken werden, ſondern es entſteht daher auch ein ſtarcker Trieb nach demſelben, und ein nicht geringer Zwang, daß manche Leute denſelben kaum weglaſſen können.

§. 29.

Das ſechſte und eins derer beſten, das wir vermittels derer Würckungen des Willens er-

ken-

kennen, iſt dieſes, daß der Wille durch Vorſtellungen und Gegen-Vorſtellungen ziemlichermaſſen könne gelencket werden / dergeſtalt, daß wenn er Neigung zu etwas hat, kan ihm durch Gegen-Vorſtellungen eine Auerſion erwecket werden; oder dieſe Neigung kan auf etwas anders gewendet werden. Wie dieſes zugehe iſt gar leicht zu begreiffen. Der Wille hat von Natur eine Neigung zu guten und angenehmen Dingen; hergegen eine Auerſion von böſen und unangenehmen Sachen, wie wir kurtz vorher angemercket. Wenn nun der Wille eine Neigung zu einer Sache hat, ſo geſchichts um der guten Vorſtellung willen, welche ihm von dieſer Sache durch den Verſtand gemacht worden. So bald ich alſo das Gegentheil von eben dieſer Sache nachdrücklich vorſtelle, ſo bald fällt die Neigung, weil ſie nichts mehr hat, nach welchen ſie trachten kan. Stelle ich auch was beſſers vor, als die Sache iſt, worzu der Wille vorher eine Neigung gehabt, ſo haben wir oben auch gemercket, daß der Wille von Natur einen Trieb bey ſich habe das beſte zu erwehlen. Wenn ſich alſo die Neigung nach dem beſſern rechtſchaffen wendet, ſo muß ſie nothwendig von jener, wo nicht gar, doch ziemlichermaſſen abgezogen werden. Z. E. es hat ſich jemand böſen Uppigkeiten zeithero ergeben, weil er ſich dieſelben als angenehm vorgeſtellet. Es kömmt aber ein recht guter Freund, von dem er verſichert iſt, daß

ers recht gut meyne, und die Sache auch verſtehe; dieſer ſtellt die groſſe Leibes= und Seelen=Gefahr vor, welcher man bey ſolchen Uppigkeiten unterworffen iſt; vielleicht hat der Wollüſtige auch dergleichen zeithero ſelbſt obſerviret; hingegen wird ihm das rechte Seelen=Vergnügen auf das beſte vorgeſtellet, da kan der Wille leicht von denen Wollüſten abgezogen und zu einem Tugendhafften Leben geführt werden. Es möchte aber einer ſagen, wenn dieſe Anmerckungen mit dem Willen ſo richtig wäre, ſo dächte ich, es müſten weit mehr Laſterhaffte Perſonen zur Tugend geführt werden, weil doch denen meiſten durch allerhand Gelegenheit die kräfftigſte Vorſtellungen gethan werden. Hierauf dient aber zur Antwort, daß alsdenn die Vorſtellung dem Willen ziemlichermaſſen regieren könne, wenn ſie von demſelben angenommen würde; woran es aber bey denen Exempeln, worauf ſich der Einwurff gründet, ohnfehlbar fehlet. Denn wenn bey manchem ſündlichen Menſchen eine noch ſo kräfftige Vorſtellung geſchicht, ſo höret er entweder gar nicht drauff, oder ſtellt ſich ſeine Luſt weit ſtärcker vor, da kan alſo die gute Vorſtellung keinen Eingang und Nutzen finden. Gibt man aber derſelben recht Gehör, und iſt auch ſonſt nichts im Wege, ſo wird ſie ihren Effect ſchon erreichen. Zu dieſer Anmerckung gehört auch noch dieſes, je kräfftiger die Vorſtellung oder Gegen=Vorſtellung des Verſtan=

des

des iſt, je leichter wird der Wille von einem Objecto zu dem andern gebracht; wie ſolches die tägliche Erfahrung bezeiget.

§. 30.

Das Letzte und vornehmſte iſt endlich dieſes, daß durch den Willen nicht allein einigermaſſen der Verſtand, ſondern auch die Sinnen und der Leib, mit einem Worte, faſt der gantze Menſch regieret werde. Dieſe Anmerckung wird ſonſt von denen Moraliſten am weitläufftigſten abgehandelt, weil ſie daher erkennen lernen, was ein Voluntarium ſey, und was man dem Menſchen zurechnen könne; daher wir gleichfals noch einmahl werden Gelegenheit nehmen hiervon zu handeln.

§. 31.

Dieſes alles, was wir beſonders an dem Willen gemercket, pflegen die Gelehrte **Eigenſchafften** deſſelben zu nennen, welche aus der Urſache deſto nachdrücklicher zu mercken ſind, weil ſie in der Morale gar einen groſſen Nutzen haben, wie wir hin und wieder ſpüren werden. Uber dieſes mercken wir auch an denen Würckungen des Willens, daß manchmahl die Neigungen nicht eben hefftig ſind; öffters aber ſind ſie mit einer **Hefftigkeit** begleitet. Die letzten Neigungen nennet man ſonſt **Begierden** oder **Affecten**. Dieſe wird ein jedweder erkennen, welcher auf ſeinem Willen ein wenig achtung giebt. Sie ſind aber vor allen andern Eigenſchafften deſſelben wohl zu mercken, weil dieſe

Be-

Begierden meiſtentheils deſſen Würckungen begleiten, und viele Dinge auszurichten fähig ſind, wie wir unten vernehmen werden.

§. 32.

Nechſt dieſen finden wir an den Willen weiter nichts ſonderliches als die **Würckungen** ſelbſt, welche aber nicht allein faſt unzehlig, ſondern auch mancherley Gattungen ſind, nachdem ſie auf unterſchiedene Art betrachtet werden, wovon wir die Haupt-Claſſen, welche die Gelehrten alhier machen, bald erzehlen wollen.

§. 33.

So weit führt uns die eigene Betrachtung **des Willens und derer Würckungen deſſelben.** Wir wollen dieſes alles etwas genauer durchgehen, und eine mit der Sache ſelbſt übereinſtimmende Ordnung zu machen ſuchen, damit wir nicht allein weitläufftiger erkennen, wie eigentlich der Wille beſchaffen ſey, und was man darbey antreffe, ſondern damit wir auch die einmahl gemachte Ordnung durchgehends behalten, und die Gedancken deſto deutlicher und diſtincter darnach vortragen können. Wir treffen demnach bey dem Willen an, erſtlich die Natur oder die Kräffte und Facultates des Willens; zum andern die Eigenſchafften; drittens die Begierden oder Affecten; und endlich zum vierdten die Würckungen des Willens ſelbſt nach ihrer Beſchaffenheit und Mañigfaltigkeit. Wie wir den Willen erkennen wolten muſten wir von denen letztern zu denen erſten

und

und vorhergehenden ſteigen; nachdem wir aber dieſes alles gefunden, ſo können wir jetzt erwehnte Ordnung im Vortrage halten.

§. 34.

Der Wille/ ſofern er eine Krafft und gleichſam ein Theil der Seele iſt, hat wohl allerdings ſeine Natur, allein wir köñen dieſelbe nicht vollkommen penetriren, weil er nicht allein zu einer Subſtanz, ſondern einem Geiſte gehöret, von welchen beyden wir keine deutliche Idee oder rechtſchaffene Definition machen können. Um deswillen haben wir oben nur erzehlet, was wir bey dieſer Krafft vor Würckungen finden, dadurch können wir uns ſchon einiger maſſen vorſtellen, wie die Natur des Willens mag begriffen werden. Wir finden zwar hin und wieder Definitiones deſſelben, (*) welche die Autores gemacht haben; allein, wenn ſie ja anders noch paſſiren können, ſo beſtehen ſie aus abſtra-

ctivi-

(*) CONRADUS HORNEIUS *in Phil. Mor. L. II. c. IV. §. 1. Voluntas*, inquit, *nihil aliud eſt, quam animæ rationalis appetitus.* IO. CHRISTOPH. BECHMANNUS *in Lineis Doctr. Mor. c. 6. §. 1.* voluntatem definit, *propoſitum fruendi re ab intellectu cognita.* CARTESIUS omni experientiæ plane repugnans, voluntatem putat eſſe *complexum omnium actionum noſtrarum*, cum tamen eadem & paſſiones quoque admittat, nec intellectui actiones denegandæ ſint. Vid. *Tr. de Paſſionibus P. I. Artic. 17. p. m. 11.*

ctiviſchen Worrern, oder lauffen mit unſerer auf eines hinaus, und erzehlen nichts, als die Würckungen des Willens. Daß inzwiſchen der Wille eine Krafft heiſt, darinnen kommt er mit dem Verſtande überein. Denn die Gelehrten haben ſchon längſt geſehen, daß man ſich die Seele nicht deutlicher vorſtellen könne, als unter dem Bilde einer ſo genañten Totius poteſtatiui, oder eines ſolchen Weſens, deſſen Theile lauter potentiæ, facultates oder Kräffte ſind. Alſo iſt der Verſtand nun eine ſolche Facultas oder Krafft, und der Wille eben dergleichen. Unter dem Worte Krafft hat man alſo nach möglicher Weiſe, das Genus an dem Tag legen wollen. Die beygefügte Würckungen des Willens ſollen nun die Differentiam hauptſächlich ausmachen, oder zeigen, worinnen der Wille vom Verſtande unterſchieden ſey? Weiter können wir wohl dieſesmahl nicht kommen, weil wir die Natur des Willens nicht beſſer penetriren mögen. Inzwiſchen wenn wir die übrigen Worte nach dem gewöhnlichen Examine durchgehen wollen, ſo finden wir ein Objectum materiale, formale, einen finem ſowohl proximum, als remotum. Das Objectum materiale oder die Sache, womit der Wille eigentlich zu thun hat, iſt was gutes oder böſes; das Objectum formale, oder die Art und Weiſe, wie er damit umgehet, beſtehet darinn, daß er das Gute verlanget/ das Böſe aber nicht verlanget; der Finis proximus iſt die Erhaltung des

des Guten, und Vermeidung des Böſen; der Remotus iſt die wahre Glückſeeligkeit des Menſchen.

§. 35.

Sonſt iſt nicht unbekannt, daß viele den Unterſcheid des Verſtandes und Willens darein ſetzen, **daß der Verſtand eine** Facultas neceſſaria, **und der Wille eine** facultas libera ſey. (*) Ich weiß aber nicht, ob dieſer gemachte Unterſcheid ſo gar richtig ſey, weil ich an denen Würckungen ſowohl des Verſtandes als Willens, faſt gemercket, daß der Verſtand meiſtentheils zwar facultas neceſſaria, in vielen Stücken aber auch libera ſey; ingleichen daß der Wille zwar libera, allein in gewiſſen Stücken auch neceſſaria ſey. Dieſes recht zu erkennen, wollen wir alle Confuſion zu vermeiden, erſtlich zum voraus ſetzen, was facultas neceſſaria und libera heiſſe? Neceſſaria facultas, wie wir ſie hier brauchen, heiſt eine ſolche Kraft, welche zu einer gewiſſen Sache ſo determiniret iſt, daß es nicht in ihrer Gewalt beſteht, ob ſie dieſelbe wolle annehmen, oder nicht, ſondern wenn alles zugegen iſt, muß ſie dieſelbe annehmen. Hergegen facultas libera iſt, welche ſich bey denen vorgelegten Dingen indifferent hält, ſie nimmt eins davon an, thut es auch wohl nicht, ſie nimmts auf dieſe oder auch wohl auf eine andere Weiſe an, u. ſ. f. Wenn wir nun

(*) Vid. Magnif. noſter Buddeus *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. I. §. 30.*

erſtlich den Verſtand und deſſen Würckungen vor uns nehmen, ſo werden wir befinden, daß wenn derſelbe ſonſt richtig iſt, und es wird ihm eine Warheit deutlich vorgeleget, ſo kan er nicht anders, er muß dieſelbe, als eine Warheit annehmen. Es verſuche es nur jemand, und laſſe ſich eine dergleichen vortragen, ob er nicht wird in ſeinem Verſtande ſo determinirt ſeyn, daß er die Warheit nothwendig als eine Warheit erkennen muß? In ſo weit iſt der Verſtand freylich eine facultas neceſſaria. Wenn aber dem Verſtande ploblemata vorgelegt werden, da bey unterſchiedenen Meynungen gleiche Rationes und Difficultäten ſeyn, ſo iſt er zu keiner Meynung determinirt, ſondern iſt gegen alle indifferent. In ſo weit ſehe ich nichts, was uns im Wege liege, wenn wir dem Verſtande in geziemender Umſchrenckung eine libertatem, ſo weit ſie nemlich der neceſſitati entgegen geſetzt wird, zueignen wolten. (*) Was zum andern den Willen betrifft, ſo mercken wir abermahl, wie bereits im vorhergehenden gedacht worden, daß der Wille das Gute nothwendig liebe, und das Böſe haſſe; wenn ihm aber viel gute Dinge vorgeſtellet werden, welche an der Gütigkeit einander gleich ſind, ſo iſt der Wille ge-

(*) De Libertate intellectus certa ratione iam diſſeruere Io. Lockius Lib. IV. de Intellectu humano c. XIII. §. 1. ſeqq. & Immanuel Proeleus in Tr. de Certitudine Senſuum Rationis & Fidei P. I, c. 8.

gegen alle indifferent. Auf ſolche Weiſe wäre derſelbe in gewiſſer Unſchränckung facultas neceſſaria und libera. Hieran werden wir deſto weniger Urſach zu zweiffeln finden, wenn wir unten die Freyheit des Willens etwas genauer werden unterſucht haben. **Wenn demnach die neceſſitas und libertas allen beyden Kräfften zukäme/ſo ſähe ich nicht/ wie man ſie hierdurch/ nach obenerzehlter Art/ könne unterſcheiden:**

§. 36.

Daß inzwiſchen alles dasjenige bey dem Willen anzutreffen ſey, was wir demſelben in der Definition zugeeignet, können wir leicht durch eigene Erfahrung, und einige Meditationes erkennen. Denn daß er eine Krafft ſey, erhellet theils daher, daß die Operationes und Würckungen dergleichen Krafft anzeigen und vorausſetzen; theils auch daher, daß die Seele am conuenableſten als ein Totum poteſtatiuum betrachtet werden, deren jeder Theil, wie wir es zwar impropriè zu nennen pflegen, eine potentia, facultas und Krafft heiſt. **Das Verlangen und nicht verlangen** erweiſen alle Würckungen, welche insgeſamt zu dieſen zweyen Claſſen reduciret werden. Wenn dieſe Würckungen, und die daher zuſchlieſſende ſpecial-Facultates nicht vergeblich ſeyn ſollen, müſſen ſie einen Endzweck haben. Das nechſte aber, darauf ſie hauptſächlich zielen können, iſt wohl nichts anders, als **daß man ſich das**

Gute will zu eigen machen/ und von dem Böſen abziehen; welches auch der Finis remotus, nemlich unſere wahre Glückſeeligkeit erfordert; denn dieſe ſetzet die Vereinigung mit dem Guten zum Grunde. Daß aber die Glückſeeligkeit ſelbſt auch ein Finis des Willens ſey, erhellet daraus, weil ſie der Endzweck der gantzen Seele und des Menſchen iſt; folglich muß ſie auch der Endzweck des Willens mit ſeyn. Man pflegt zwar ordentlich die Fines remotos nicht in die Definitiones zu ſetzen, ich habe es aber zeithero etlichemahl deßwegen gethan, damit man die Connexion mit dem letzten und Haupt-Endzweck immer fein vor Augen habe, und ſähe, wie alles endlich dahin ziehlen müſſe.

§. 37.

Der Wille kan ſonſt gar füglich eingetheilt werden in die Facultatem deſiderandi, und non deſiderandi. Dieſes erweiſen abermahl die obenangeführte Würckungen, welche ſich in zwey Haupt-Claſſen theilen lieſſen, und alſo eine Anzeige waren, daß man gar wohl bey dem Willen wieder zwey ſpecial-Facultates ſtatuiren könte, nemlich eine Krafft/ welche das Gute verlanget, und eine/ welche das Böſe nicht verlanget, oder ſich davon abzuziehen trachtet. Ich habe bereits oben erwehnet, daß einige die Würckungen des Willens auf drey Claſſen bringen wollen, nemlich auf velle, non velle und nolle, mit dem Unterſcheide, daß das velle entſtünde

ſtünde bey einer Sache die man verlangete; das non velle, bey einem Dinge, das man nicht verlangete; und endlich das nolle, wenn man es vollkommen improbirete, und zu verhindern trachtete. (*) Das non velle und nolle wird deßwegen auf dieſe Art unterſchieden, damit man z. e. zeigen könne, wie GOTT mit denen böſen Verrichtungen derer Menſchen verfahre. Von etlichen heiſt es non vult, er läſt ſie wohl zu, aber hat doch ein Mißfallen daran. Von denen andern brauchen die Hn. Theologi das nolle, weil GOtt nicht allein ein Mißfallen hat, ſondern auch dieſelben gar hindert. Auf ſolche Art ſolten wir wohl auch drey Facultates machen; denn hierinnen müſſen wir uns immer nach denen Würckungen richten. Allein die oben bereits angeführte Urſache, daß nemlich nur zweyerley Objecta, gutes und böſes zu finden, wodurch auch der Wille nur auf zweyerley Art, nemlich zum Verlangen oder nicht verlangen, gerührt wird, macht, daß wir die Würckungen mit allem Bedachte nur auf zwey Claſſen gebracht, und daraus billig nur zwey Facultates ſchlieſſen können. Will jemand inzwiſchen den Unterſcheid unter dem non velle und nolle gerne ſalviren, der kan nur das nicht verlangen wieder in dieſe zwey Ar-

 ten

(*) Diſcrimen inter *non velle* & *nolle* alias ita explicant: *Nolumus, quod impedimus; id non volumus, quod permittimus cum deteſtatione.* MICRAELIUS *l. c.*

ten eintheilen, ſo thut man der Sache keinen Gewalt, und erhält auch den kaum genannten Unterſcheid bey Ehren.

§. 38.

Wir haben auch aus denen Würckungen des Willens erkannt, daß dieſe beyde Facultates ſpeciales deſſelben ſich auf zweyerley Art exerciren, entweder gantz allein und ohne Hülffe des Leibes; oder mit dem Leibe zugleich, daher ſie denn wieder eingetheilt werden in Facultates voluntatis puras und impuras, oder mixtas. Jene ſind eben diejenige Kräffte des Willens, welche ſich allein exerciren, dergeſtalt, daß ob ſie wohl im Leibe wohnen, ſie dennoch nicht mit Zuziehung eines Gliedes deſſelben ihre Verrichtungen ausüben. Dieſe aber ſind eben dieſelbige Kräffte, ſo ferne ſie zu ihren Verrichtungen ein Glied, oder viele Glieder des Leibes, als das Gehirn, die Lebens-Geiſter, auch wohl die äuſſerliche Werckzeuge derer Sinnen zu Hülffe nehmen. Zu jenen gehören ſonderlich geiſtliche Sachen, und überhaupt alle diejenige Dinge, welche man mit denen Sinnen nicht begreiffen kan. Z. E. wenn man ein Verlangen nach GOtt, nach der Tugend, und ein Mißfallen an denen Laſtern an ſich ſelbſt hat, u. ſ. f. Zu dieſen gehören aber leibliche Sachen, welche man mit denen Sinnen begreiffen kan. Wenn die Facultates puræ was verlangen oder nicht verlangen ſollen, ſo muß es der Intellectus purus vorſtellen; wenn aber

die

die impuræ was verlangen oder nicht verlangen, ſo ſtellen es die innerliche oder äuſſerliche Sinne vor. Die Facultates puras nennet man κατ᾽ ἐξοχὴν Voluntatem welcher im weitläufftigen Verſtande auch das nicht verlangen in ſich faſſet; die Facultates mixtas aber nennet man appetitum ſenſitiuum. Dieſe beyde werden nun von einigen ſo unterſchieden, daß ſie meynen, der appetitus ſenſitiuus ſey gantz was anders, als voluntas. (*) Wer aber die Sache bey ſich ſelbſt unterſuchet, wird gar wahrſcheinlich befinden, daß voluntas und appetitus ſenſitiuus der Sache nach eine Krafft der Seele ſey, und daß der Unterſcheid in nichts anders beſtehe, als darinnen, daß der Leib mit gebraucht, oder nicht gebraucht werde.

§. 39.

Diejenigen, welche ohne diß von denen Facultatibus puris nicht viel wiſſen wollen, möchten erſtlich einwerffen, daß auch geiſtliche Dinge, ingleichen die Tugend uñ dergleichen mehr durch die Sinnen vorgeſtellet würden, und alſo gehöreten ſie zu denen Facultatibus impuris oder mixtis, folglich werde wenig oder nichts vor die puras übrig bleiben. Dieſes zu beweiſen könten ſie leicht auf die gemeinen Leute prouociren, als welche alsdenn eine groſſe Liebe zu GOtt bey ſich empfinden, wenn ſie Ihn unter dem Bilde eines ſehr liebreichen und freygebi-

(*) Vid. ADRIANUS HEREBORD *in Exercit. Eth. X.* §. 7.

gen Vaters oder Menſchen ſich vorſtellen; ja ſie bekommen auch nicht eher Luſt zur Tugend, oder werden von denen Laſtern abgeſchreckt, als wenn ſie darbey ein zeitliches Intereſſe, oder Schaden finden. Alles dieſes wird freylich durch die ſenſus vorgeſtellet, und man verlangt oder auerſirt es auch durch den appetitum ſenſitiuum. Hierauf dienet aber zur Antwort; Daß dieſes zwar bey gemeinen Leuten ſo hergehe, als welche die geiſtliche Sachen ſelten ohne Fehler ſich vorſtellen, iſt nicht zu läugnen; Allein man kan doch nicht ſagen, daß es alſo ſeyn müſſe, und daß bey dieſen Vorſtellungen derer gemeinen Leuten kein Irrthum vorgehe. Denn dieſes hat ſeine Richtigkeit, GOtt hat ſich wohl öffters als einen liebreichen Vater zu erkennen geben, deßwegen iſt er aber kein Menſch, wie ſich die einfältigen öffters einbilden. Die Tugend hat wohl ihren leiblichen Nutzen, deßwegen aber ſoll dieſer die Luſt zu derſelben nicht allein hauptſächlich erwecken, ſondern weil ich erkenne, daß es Gottes Wille ſey.

§. 40.

Es möchte aber einer zum andern noch vorwerffen, was denn eben daran gelegen ſey, daß man dieſen Unterſcheid, der ohne diß ſo ſchwehr in der Praxi in acht zu nehmen, ſo genau obſeruirete, und was denn auch wohl vor ein ſonderlicher Schade durch Hindanſetzung deſſelben zu befurchten ſey. Dieſer Einwurff iſt mir gar lieb, denn dadurch erhalte ich Gelegenheit,

heit, den Nutzen und Nothwendigkeit des Unterſcheids zwiſchen dem voluntate pura und impura, oder appetitu ſenſitiue in etwas zu zeigen, und Lehrbegierige deſtomehr aufzumuntern denſelbē recht einzuſehen, auch ſich in der Praxi darnach zu richten. Was vor Ungelegenheit zu beſorgen, wenn man den Intellectum purum und impurum oder ſenſus, ſowohl in der Lehre, als Gebrauch, nicht unterſcheidet, haben andere bereits angemercket. (*) Wenn ich aber betrachte, was aus der Confuſion des Voluntatis puræ mit dem impurâ, oder Appetitu ſenſitiuo, flieſſe, ſo ſtellt ſich erſtlich dar die gräuliche **Betrügerey der falſchen Tugenden/** welche ſonſt Mr. l'Eſprit (**) weitläufftig; Mr. Bellegarde (***) aber kürtzer vorgeſtellet. Es geſchicht dieſe Betrügerey ohngefehr auf folgende Art: Wenn ich will Tugendhafft leben, ſo muß es deßwegen geſchehen, weil es GOtt ſo haben will, und weil es die Liebe zu GOTT hauptſächlich erfordert. Dieſe Vorſtellung fällt an ſich ſelbſt in keine Sinne, ſondern wir be-

(*) Vid. Balduinus *L. II. Caſ. Conſc. c. 2. caſ. I. p. 82.* & celeberr. noſter Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. 1. c. 1. Sect. 2. §. 8.* de aliis vid. Io. David Koelerus in *Diſſ. de Intellectu Puro c. ult. §. 5. n. 11.*

(**) Vid. eius Tractatus iam citatus *de la fauſſeté des vertus humaines.*

(***) Vid. Tractatus, cui Titulus: *L'Art de connoitre ſui meme.*

betrachten ſie durch unſere Meditation in dem Verſtande alleine. Daher erreget dieſe Vorſtellung auch nicht den Willen und Sinne zugleich, ſondern den Willen alleine; und ſo muß es auch ſeyn. Wenn nun die Menſchen, welche hierauf nicht achtung geben, ein Tugendhafftes Leben ſich vorſetzen, geſchicht es vielfältigmahl bloß deswegen, weil man durch Mäßigkeit dieſes und jenes Geld kan erſparen, oder das Lob der Mäßigkeit bey andern Leuten erhalten und dergleichen mehr. Dieſe Vorſtellungen geſchehen durch die äuſſerliche Sinne, oder inwendige Imagination, welche insgemein die Affecten erwecken, wodurch wir zu dem Schein eines Tugendhafften Lebens leicht gebracht werden. Wenn nun dieſes geſchicht, ſo bilden wir uns nicht allein ein, daß wir Tugendhafft ſeyn, ſondern die Affecten geben wir wohl gar vor auſſerordentliche gute Triebe zur Tugend aus. Wer es aber recht und unpartheyiſch unterſucht, der befindet daß dieſes alles nicht aus Liebe zu GOTT, ſondern aus einer Liebe zu ſich ſelbſt, geſchehe, welche, wenn ſie nicht die Liebe zu GOtt vorausſetzet, wieder GOtt, und alſo ohnfehlbar Laſterhafft iſt. Da haben wir denn das ſchöne Tugendhaffte Leben. Aus dieſem flieſt nun zum andern/ daß wir gar leicht in eine **Laſterhaffte Sicherheit** verfallen. Denn wenn einer durch die Schein-Tugenden auf die Meynung gebracht wird, er ſey Tugendhafft, ſo denckt er auf keine weitere und beſſe-

beſſere Tugenden, ſondern bleibt bey dieſer Art, und alſo auch bey ſeiner ſubtilen Eigen-Liebe. Wolten wir noch weiter und zur Theologie gehen, ſo könten wir zeigen, wie wir drittens durch die Confuſion des Voluntatis puræ und impuræ oder appetitus ſenſitiui gar zu leicht die Natur mit der Gnade verwechſeln könten. Denn der Menſch kan durch ſeine bloſſe natürliche Kräffte durch Vorſtellung eines äuſſerlichen Intereſſe, und durch einige daher erregte Affecten von Hurerey, Völlerey und dergleichen abgeführet werden; wenn denn ein ſolcher dächte, es wären Wercke der Gnade, da ſie doch von der bloſſen und noch inwendig ſündlichen Natur herkämen, der würde ſich ſchändlichen berügen, und eben der gefährlichen Sicherheit unterworffen ſeyn. Dieſes wenige mag genug ſeyn die Gefahr vorzuſtellen, worein man verfallen kan, wenn man den Voluntatem puram und deſſen Würckungen mit dem Appetito ſenſitiuo und deſſen Trieben verwechſelt. Darein verfält nun derjenige nicht ſo leicht, der da weiß, daß zwar ein Tugendhafftes Leben oder die Gnade, die Senſus und Appetitum ſenſitiuum nicht austreibe; darbey er aber auch ſiehet, daß ein Tugendhafftes Leben und die Gnade was mehres ſeyn müſſe, als dasjenige iſt, welcher durch die ſenſus und den Appetitum, als Voluntatem impuram, verrichtet wird. Er trauet alſo dieſen Würckungen nicht, ſondern unterſucht ſie, ob der rech-

rechte Grund vorausgeſetzt ſey. Alſo ſieht ein jedweder wie nützlich und nöthig die Lehre, und der Unterſcheid zwiſchen dem Voluntate pura und impura oder Appetitu ſenſitiuo ſey?

§. 41.

Weil wir inzwiſchen von dem Voluntate impura, oder appetitu ſenſitiuo überhaupt gehandelt, fällt mir die ſogenannte pugna rationis und Appetitus ſenſitiui bey. Es wird alſo der Mühe vermuthlich werth ſeyn, daß wir doch eigentlich ſehen, was dieſes vor eine pugna ſey? und wer die ſtreitenden Partheyen ſeyn? Daß ein ſolcher Streit gefunden werde/ erweiſet erſtlich die eigene Erfahrung; es bekräfftigen ſolches zum andern die heilige Schrifft/ und drittens die Heyden. Daß ich den erſten Beweiß in der eigenen Erfahrung ſuche, kömmt daher, weil die Sache in uns vorgeht. Wer alſo nichts davon erfahren hätte, würde andern die ihm was davon erzehlten, nicht viel Glauben beymeſſen; wie wir ſehen an ſolchen Leuten, welchen zum Exempel die Zähne nicht wehe gethan, dieſe können ſichs immer nicht einbilden, daß es mit dieſen Schmertzen was zu bedeuten habe. Wer demnach in ſich ſelbſt gehet, wird folgendes anmercken: Manchmahl wird er was verlangen; ehe er daſſelbe ſucht oder erlangt, wird er in ſich was empfinden, das jenem zuwider iſt, und ihn davon abziehen will. Mancher hat z. E. ein hitzig Fieber, worbey ihm der Wein verbothen iſt.

Wenn

Wenn ihn aber dürſtet und er denckt an den Wein, ſo bekömmt er ein Verlangen darnach; gleichwohl aber findet ſich was bey ihm, das ihn davon abziehet. Ein ander wird gleich, da er in die Kirche gehen will auf eine Chocolate gebethen, ſie ſchmeckt ihm ſchon im Gedancken gut, dannenhero hat er Luſt darzu; wenn er aber bedenckt, wie gleichwohl der Sonntag zur Feyer des HErrn ausgeſetzet ſey, und wie man nicht wohl thue, wenn man die Kirche verſäume, zumahl da man wegen anderer Geſchäffte die Wochen-Kirche auch nicht fleißig beſuchet, ſo wird er von der Luſt zurücke gehalten; eher er ſichs aber verſiehet, denckt er vielleicht, er wolle hingehen und nur ein paar Taſſen trincken und doch noch in die Kirche gehen; gleich beſinnet er ſich aber, wer noch mehr möchte darbey ſeyn, und daß ſie ihn ſobald nicht wurden fortlaſſen, läſt ſich alſo die Luſt vergehen. Solche und dergleichen Wiederwärtigkeiten wird ein Menſch leicht bey ſich empfinden. Jedoch iſt dieſes noch zu mercken, daß wenn der Streit bey dem Menſchen eingetheilt wird in pugnam rationis & appetitus ſenſitiui und in luctam carnis & ſpiritus, ſo wird ein Wiedergebohrner nicht leicht die ſo genañte pugnam, wohl aber die entgegen geſetzte Luctam empfinden. Deſſen ohngeachtet mercket er doch, daß ein Streit bey ihm vorgehe.

§. 42.

Eben dergleichen Streit bekräfftiget zum

an-

andern die heilige Schrifft. Der heilige Apoſtel Paulus handelt ausführlich von einer ſolchen innerlichen Wiederwärtigkeit wenn er ſaget: (*) **Das Gute/ das ich will/ das thue ich nicht/ ſondern das Böſe/ daß ich nicht will/ das thue ich. So ich aber thue/ das ich nicht will/ ſo thue ich daſſelbe nicht/ ſondern die Sünde/ die in mir wohnet. So finde ich in mir nun ein Geſetz/ der ich will das Gute thun/ daß mir das Böſe anhanget. Denn ich habe Luſt an GOttes Geſetz nach dem innwendigen Menſchen. Ich ſehe aber ein ander Geſetz in meinen Gliedern/ das da wiederſtrebet dem Geſetze in meinem Gemüthe.** Ob auch die Worte inſonderheit nicht erkläret werden, ſo kan doch ein jeder ſchlieſſen, daß der Apoſtel über beſagte Wiederwärtigkeit klage, und alſo deutlich genug zu verſtehen gebe, daß eine gefunden werde. Was aber die pagnam rationis und appet.tus ſenſitiui abſonderlich betrifft, ſo handelt eben dieſer heilige Apoſtel davon, wenn er ſchreibet. (†) **Ihr Gewißen bezeüget ſie / darzu auch die Gedancken / die ſich untereinander verklagen oder entſchuldigen.** Es redet der Apoſtel (a) von denen Heyden, wie er ſolches v. 2. anzeiget; und alſo kan er hier von der Lucta carnis und ſpiritus nicht handeln, denn dieſe wird bey bekehrten Leuten angetroffen. Er zielet auch nur (b) auf

(*) Rom. VII, .5. ſeqq. præſertim 19, 23.
(†) Rom. II, 15.

auf das natürliche Recht/ welches dem ſonſt von GOTT ſchrifftlich gegebenen entgegen geſetzt wird, denn ſo heißen ſeine Worte im vorhergehenden Verſe: **Die Heyden/ die das Geſetz** / nemlich das geſchriebene Geſetz Moſis, **nicht haben/ und doch von Natur thun des Geſetzes Werck / dieſelben / dieweil ſie das Geſetz nicht haben/ ſind ſie ihnen ſelbſt ein Geſetz** / oder ihre eigene Natur und Endzweck lehret ſie, was ſie thun ſollen. Dieſes Natürliche Geſetz geht (c) nicht ſowohl auf die innerlichen Lüſte, als vielmehr auf die **groben** Sünden/welche eben in der ſogenannten Pugna vorkommen. Bey dieſen Sünden **verklagen** ſich nun (d) **die Gedancken untereinander.** Nemlich vorher ſind Gedancken der Sünden geweſen, welche ſie auch zu Sünden gereitzet haben, denn ſonſt könten ſie ſich nicht verklagen; Uber dieſe kommen nun andere Gedancken, welche jenen zuwieder ſeyn, weil ſie jene verklagen, und alſo den Menſchen davon abmahnen. Was aber inſonderheit die ſogenannte Luctam angeht, ſo handelt der Apoſtel davon nicht allein in oben angezogenem Orte, (*) ſondern auch anderswo, (**) wenn er ſchreibt: **Das Fleiſch gelüſtet wieder den Geiſt/ und den Geiſt wieder das Fleiſch. Dieſelben ſind wiedereinander.**

§. 43.

Von dieſem Streite, und abſonderlich von der

(*) Rom. VIII, 15. ſeqq.
(**) Gal. V, 17.

der Pugna rationis reden auch die Heyden. Ariſtoteles ſagt: (*) Dasjenige was bey unſerer Seele vernünfftig iſt / reitzet uns zu ſehr herrlichen Dingen; es findet ſich aber darinnen auch was anders außer der Vernunfft/ welches dieſer zuwieder iſt. Seneca fragt ſeinen Lucilium: (**) Was iſt doch das immer und ewig / welches / ſo wir auf was gewißes dencken/ uns anders wohin zieht/ oder uns dahin zu dencken reitzet / welches wir verlaſſen wolten? Was wiederſetzt ſich denn unſer Seele? Dergleichen könnten wir verſchiedene (***) ferner anführen, wo es nöthig wäre.

§. 44.

(*) Verba ejus ita leguntur *L. I. Eth. c. 13. Id animæ, quod rationem habet - - ad optimas res invitat. In ipſis autem & aliud quid præter rationem ineſſe videtur, quod quidem repugnat reſiſtitque rationi. Nam ut diſſolutæ corporis partes, ſi ad dextram movere velis, in ſiniſtram feruntur, ſic plane fit & in anima, ad contraria enim incontinentium appetitiones feruntur &c.*

(**) *Quid eſt hoc, Lucili, quod nos alio tendentes, alio trahit, & eo, vnde recedere cupimus, impellit? Quid colluctatur cum animo noſtro?* Epiſt. 52.

(***) Ovidius *L VII. Metam. v. 20.* Medeam ita quærentem adducit: *Aliud cupido, mens aliud ſuadet: video meliora, proboque, deteriora ſequor*, Et Seneca *Hippol. Act. II. v.*

§. 44.

Daß alſo eine Wiederwärtigkeit in uns gefunden werde, daran dörffte nunmehr niemand zweiffeln; allein nun fragt ſichs, worinnen beſteht dieſer Streit? Wie geſchicht er? Welches ſind die ſtreitende Partheyen? Hierinnen ſind die Philoſophen nicht eins, ſondern nachdem ſie unterſchiedene Meynungen von der Seele, und deroſelben Kräfften hegen, nachdem gehen ſie auch in dieſer Lehre von einander ab. Die Aelteren theilen die Seele ein in partem ſuperiorem und inferiorem, oder in rationem und appetitum; dieſes ſollen die Feinde ſeyn, zwiſchen welchen dieſer Streit vorgehet, dergeſtalt, daß wenn pars inferior was Böſes ſucht, der Superior jenem davon abzuziehen trachte. Eben dergleichen Application machen ſie auf die Rationem und Appetitum. Allein erſtlich können die ſo ſehr unterſchiedene Partes, wie ſie dieſelben beſchreiben in der Seele wohl nicht gefunden werden; welches gleichfals von dem gar zu groſſen Unterſcheid, den ſie zwiſchen rationem und appetitum machen, muß geſagt werden. Zum andern ſo ſehe ich auch nicht, wie zwiſchen der Vernunfft, welche ratio heiſt, und zwiſchen dem appetitu ſenſitiuo ein Krieg ſoll gefunden werden. Denn ſo wenig als dieſes ein Streit kan genennet werden, wenn jemand was böſes thun wolte, und es ſtünde ei-

604. Phædram inducit loquentem: *Vos teſtor omnes cœlites, hoc quod volo, me nolle.*

ner darbey und ſpräche: Ey, das iſt unrecht, thue es nicht; eben ſo wenig kan zwiſchen der Ratione, und Appetitu ein Streit gefunden werden; denn wenn der Appetitus was böſes vornehmen will, ſo ſagt der Verſtand nur, es ſey nicht recht, dadurch entſteht keine Pugna; es muß ſich dem appetitui etwas recht wieder ſetzen, alsdenn geht der Streit an. Cartesius (*) kam der Sache näher, indem er meynte, dieſer Streit wäre nichts anders als eine **Wiederwärtigkeit zwiſchen denen Bewegungen des Leibes / durch deſſen Lebens-Geiſter / und der Seele durch ihren Willen.** Dieſe Meynung wäre noch einmahl ſo gut, wenn durch die Bewegungen des Leibes diejenigen verſtanden würden, welche in dem Leibe durch die ſinnliche Vorſtellungen erreget würden, aber doch von der Seele dependireten; allein, ob Carteſius gleich die eine Parthey des Streits gar wohl durch den Willen ausgedrückt; weil er aber durch die Bewegungen des Leibes ſolche verſtehet, welche ohne die geringſte Hülffe der

(*) Poſt quæſtionem; *in quo conſiſtant conflictus, quos vulgo imaginantur inter partem inferiorem & ſuperiorem animæ?* reſpondet: *Nec in alio, (ſc. conſiſtunt) quam in repugnantia, quæ eſt inter motus, quos corpus per ſuos ſpiritus & anima per ſuam voluntatem ſimul excitare annituntur in glande. &c.* Vid. Tr. *de paſſionibus animæ P. I. art. 47. p. m. 27. & ſeqq.*

der Seele geſchehen, ſo fehlt er doch des rechten Weges. Denn ich glaube nicht, daß im Leibe eine Bewegung vorgehe, welche von der Seele nicht dependire. Wenn alſo alle Bewegungen von der Seele kommen, und zwiſchen denenſelben doch eine Widerwärtigkeit gefunden wird, ſo muß der Streit in der Seele ſelbſt ſeyn. Arnold Weſenfeld hats beſſer getroffen, wenn er ſchreibt: (*) **Wenn ein Streit entſteht unter der Vorſtellung / welche vermittels des Leibes geſchicht / und unter dem Verſtande allein / ſo iſt das eben der Krieg des ſinnlichen** Appetitus, **und der Vernunfft / u. ſ. w.** Alleine ſeine Meynung trägt er auf ſolche Art vor, daß es ſcheint, als wolle er den Intellectum purum und impurum zu ſtreitenden Partheyen machen, welches in der Sache ſelbſt nicht eintrifft, maſſen dieſe beyde gar nicht ſtreiten, ſondern nur die Vorſtellungen darzu thun. Unſer Hochgelahrte Herr D. Buddeus hat die Partheyen recht accurat und deutlich an den Tag gelegt, wenn er ſtatuirt, (**) der Streit

Y 2 gien-

(*) Verba eius *in Pathologia Practica P. I. c. III. §. 16.* ſunt: *Si inter impreſſionem corpoream perceptionemque inde deriuatam & rationis puræ reliquias intercedat*, (conflictus) *illud ipſum eſt, quod pugnam appetitus ſenſitiui & rationis, vel partis inferioris & ſuperioris animæ veteres dixere.*

(**) Vid. *Elementa Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. 2. §. 19. & Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. I. Sect. IV. §. 4.*

giengę zwiſchen dem zweyfachen Willen vor.

§. 45.

Wenn wir die Sache unpartheyiſch und rechtſchaffen unterſuchen wollen, ſo müſſen wir, ſo bald die Wiederwärtigkeit bey uns geſpürt wird, die Operationes genau obſeruiren. Wir werden aber alsdenn erkennen, daß hauptſächlich der Streit auf folgende Art entſtehe: Wenn die äuſſerliche oder innerliche Sinnen was angenehmes vorſtellen, ſo wird der Appetitus ſenſitiuus dadurch gereitzet, daß er daſſelbe verlanget. Iſt es nun was gutes, darwieder in der genaueren Betrachtung der Intellectus purus nichts einzuwenden weiß, ſo fähret der Appetitus ſenſitiuus ohngehindert fort; hat es aber nur den Schein einer guten Sache, in der That aber befindet der Intellectus purus durch fleißiges Nachdencken, daß was ſchlimmes daraus erwachſen könne, ſo wird durch dieſe Vorſtellung der Voluntas pura gerührt, daß er dieſes Schein-Gute auerſiret. Wenn denn eine Sache der Appetitus verlangt, der Voluntas pura aber averſirt dieſelbe, ſo ſind ſie gegeneinander, und daher entſteht der Streit. Auf eben ſolche Art kan es auch geſchehen, daß die äuſſerliche oder innerliche Sinne was unangenehmes vorſtellen, wodurch der Appetitus ſenſitiuus zur Auerſation bewogen wird. Iſt es nun würcklich was böſes, und der Intellectus purus findet durch ſeine Meditation nichts darwieder ein-

einzuwenden, ſo fährt der Appetitus mit der Auerſation fort. Merckt aber der Intellectus purus, daß die Sache dem Scheine nach zwar böſe ſey; allein in der That habe ſie guten Nutzen, ſo wird Voluntas pura bewogen die Sache zu verlangen. Daraus entſteht abermahl ein Streit zwiſchen dem Voluntate pura und appetitu. Z. E. denen Sinnen kommt das Creutz der Chriſten böſe vor, daher der Appetitus ſenſitiuus ſolches zu auerſiren trachtet; wenn aber Intellectus purus recht nachdenckt, ſo findet er daß daſſelbe was ſehr heilſames ſey, und alſo bekömmt der Voluntas pura Verlangen darnach, folglich entſteht eine Wiederwärtigkeit zwiſchen dieſen beyden. Andere Exempel haben wir bereits im vorhergehenden gegeben, daß wir ſie alſo Weitläufftigkeit ferner zu vermeiden jetzo weglaſſen können. Alſo wären eigentlich die ſtreitende Partheyen in der Seele, und zwar die Facultates puræ und mixtæ; hauptſächlich aber der Voluntas pura und Appetitus ſenſitiuus.

§. 46.

Dieſer Streit geſchicht nicht allein bey einer Sache, welche der Appetitus ſenſitiuus verlangt, und der Voluntas pura auerſirt, ſondern es geſchicht auch öffters, daß zwey Obiecta zugleich vorgeſtellet werden, ein geiſtliches, welches den Voluntatem puram beweget, und ein leibliches, welches den Appetitum ſenſitiuum reitzet. Beyde kan zwar der Menſch zugleich

nicht betrachten, jedoch iſt die Seele in ihren Verrichtungen gar geſchwinde, und kan in einem Augenblicke ſich was ſinnliches und was geiſtliches Wechſels-Weiſe vorſtellen, da denn der Menſch bald durch den Voluntatem puram, bald durch den Appetitum gezogen wird. Wohin das Exempel mit dem Chocolate trincken, und Kirchengehen zielet. Uber dieſes findet man auch, daß der Voluntas pura ſich eine geiſtliche Sache bald angenehm, bald unangenehm vorſtellet, und alſo bald Luſt, bald Auerſion bey ſich empfindet; wie denn ſolches gleichfals bey dem Appetitu ſenſitiuo, und inſonderheit bey denen Affecten geſchicht. Dieſes möchte auch den Schein eines Streites haben; allein es wird meiſtentheils nur eine Veränderung derer Begierden ſeyn, dergeſtalt, daß wenn z. E. die Hoffnung da iſt, die Furcht einigermaſſen ruhet, und wenn dieſe wieder entſteht, ſo hört jene auf; das iſt alſo eigentlich kein Streit zu nennen, weil ein jedwedes vor ſich, und keins dem andern zuwieder iſt; jedoch möchte auf ſolche Art zuweilen wohl ein Streit vorfallen können. Man kan ſich die Sache unter einem Gleichniſſe vorſtellen. Wenn ein Freyer ſich bey einer Perſon meldete, welche jenem nicht allzugewogen wäre, ſo könte es kommen, daß wenn er da wäre ſie wohl eine Liebe zu ihm hätte, wenn er aber wieder weggienge, ſo hätte ſie wieder eine Abneigung. Dieſes kan man eigentlich keinen Streit nennen, weil ein jedweder

weder Affect den andern ruhig läſt; allein wenn es ſo weit käme, daß ſie eine beſtändige Auerſion hätte, und wenn er da wäre, wolte ſie ihn gerne lieben, ſtellte ſich auch allerhand Gutes vor, wodurch eine gute Neigung einigermaſſen erwecket würde, die Auerſation agirte aber beſtändig dargegen, ſo entſtünde allerdings ein würcklicher Streit, welcher ſonſt genennet wird conflictus affectuum oder paſſionum. (†) Jedoch wird die Pugna zwiſchen dem Voluntate pura und Appetitu, wohl der frequenteſte und vornehmſte ſeyn, auch κατ᾽ ἐξοχὴν vor denjenigen Streit paſſiren können, von welchen bey denen Philoſophis die Rede iſt.

§. 47.

Auſſer dieſer ſogenannten Pugna haben die Herrn Theologi noch die Luctam carnis und ſpiritus. Es ſind zwar viele, welche keinen Unterſcheid zwiſchen der Pugna und Lucta machen, ſondern beydes vor eins ausgeben wollen. (*) Und dieſe ſind wiederum unter ſich nicht eins. (**) Einige verſtehen durch das Fleiſch den

 Leib,

(†) Vid. Arnoldus Wesenfeldius l. c.

(*) Generatim hanc confuſionem Io. Schilterus *in Manuductione Philoſ. Mor. ad Juris-pr. c. 2. §. 26. p. 68.* tribuit *Hugoni de Roy*, qui eam proponit *L. I. de eo, quod iuſtum eſt tit. 3.*

(**) Fuſius proponit horum diſcordiam, eosque ſimul optime refutat Magnif. noſter Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 2. §. 58. n.* *

Leib, und durch den Geiſt die Seele, haben alſo auſſer der Confuſion der Pugnæ und Luctæ faſt einerley Meynung mit Carteſio. Dergleichen Irrthum ſollen die Anabaptiſten, Valentinianer, Marcioniten und Manichæer nebſt andern hegen. Etliche unter denen Papiſten, machen aus dem Fleiſche den Appetitum ſenſitiuum, und aus dem Geiſte die Rationem. Beyde aber fehlen gar ſehr; maſſen doch ein nachdrücklicher Unterſcheid gefunden wird, welchen die heilige Schrifft ſelbſt beſtåtiget. (†) Weil nun die Gegeneinanderhaltung der Pugnæ und Luctæ, und der darzwiſchen vorfallende Unterſcheid, uns ein gutes Licht in beſſerer und diſtincter Erkåntniß der Pugnæ giebt, wollen wir kürtzlich das vornehmſte anführen, worinnen ſie unterſchieden ſeyn ſollen. Erſtlich findet ſich ein Unterſcheid ratione ſubiecti oder in Betrachtung derer Menſchen, welche eine Widerwårtigkeit bey ſich ſpüren. Die ſogenannte Pugna wird nemlich angetroffen bey Unwiedergebohrnen; (*) hergegen die Lucta bey denen Wiedergebohrnen. (**) Zum andern findet ſich ein Unterſcheid ratione obiecti, oder der Sache womit beyde Wiederwårtigkeit zu thun haben. Die Pugna hat meiſtentheils mit groben und äuſſerlichen Sünden zu thun, welche dem Appe-

(†) Ex inſtituto de hoc diſcrimine egit iam laudatus celeberr. Vir. *l. c.* §. *58. & ſeqq.*

(*) Rom. II, 15. Conf. §. noſter 42.

(**) Rom. VII, 15. Gal. V, 17.

Appetitui gefallen, dem Voluntati puræ aber mißfallen. Hingegen die Lucta hat nur mit auffſteigenden böſen Lüſten zu kämpffen. Drittens haben wir auch einen Unterſcheid ratione mediorum. Bey der Pugna werden nur media naturalia und vires naturales gebraucht; Bey der Lucta aber ſind media ſupernaturalia und vires ſpirituales.

§. 48.

Aus dieſer bißhero erklährten Lehre können wir einige feine Uſus ziehen. Erſtlich obſerviret man bey der Pugna, daß der Appetitus ordentlich auf was böſes ziele; hergegen Voluntas pura auf was gutes. (†) Wenn wir denn nun dieſes wiſſen, wie es denn durch eigene Erfahrung gar leicht kan erkannt werden, ſo iſt unſere Schuldigkeit/ uns mit aller Macht dahin zu befleißigen/ daß wir dem Appetitui niemahls Gehör geben; (*) ſondern ſo bald der Streit entſteht, müſſen wir die Luſt, welche der Appetitus hat, ſuchen zu unterdrücken, damit wir nicht in Laſter und Un-

 glück

(†) *Quum voluntas ſoluta, puraque & in ipſius rationis poteſtate fuerit, a qua natura noſtra pendet; tum ad res vere expetendas, & ad veritatem fertur.* Simplicius *in Epict. c. 1.*

(*) *Efficiendum eſt, ut appetitus rationi obediant, eamque neque præcurrant, nec propter pigritiam aut ignaviam deſerant.* Cicero. *L. 1. Off.*

glück geſtürtzet werden. Dieſes iſt eine ſolche Regel, welche bey natürlichen Menſchen alle Tage kan gebraucht werden, weil die Pugna ſich gar öffters bey denenjenigen zu ereignen pflegt, welche nicht gar ohne Empfindung vernünfftiger Vorſtellungen leben. Spürt jemand gar keine Pugnam, ſo iſt gewiß eine gefährliche Sicherheit bey ihm, von welcher man ſich durch eine recht ſcharffe Unterſuchung des Lebens ſchleunig loßzumachen hat. Eben dieſe Regel kan gewiſſer maſſen auch auf die Luctam applicirt werden. Das Fleiſch hat in dem Streite niemahls was gutes, ſondern der Geiſt: Und alſo ſoll man niemahl dem Fleiſche Gehör geben, ſondern ſich allezeit zu demjenigen wenden, was der Geiſt ſuchet. Und wenn ein Widergebohrner dieſe Luctam wenig oder gar nicht bey ſich ſpüret, ſo iſt es eben auch gefährlich, maſſen wir immer mit Fleiſch und Blut, dem Satan und der Welt zu kämpffen finden, weil ſie beſtändig auf uns lauren; ſind wir nun nicht wachſam, und mercken die Verſuchung nicht, ſo können wir gar bald in eine ſündliche Sicherheit fallen. Zum andern lernen wir auch hierinnen die Natur und Gnade fleißig unterſcheiden, damit wir durch die Pugnam nicht betrogen werden, und uns einbilden, als wären wir wahre wiedergebohrne Chriſten, weil wir ſogenannte Pugnam bey uns ſpüren, da dieſelbe doch auch bey gantz natürlichen und unwie-

unwiedergebohrnen Menſchen ſtatt hat, wie wir im vorhergehenden gezeiget haben.

§. 49.

Dieſes waren die Facultates oder **Kräffte/ und gleichſam die Natur des Willens**; nun wollen wir deſſen **Eigenſchafften** nach Anleitung derer obigen angemerckten Würckungen auch etwas genauer unterſuchen. Wir haben alſo **erſtlich** gefunden, daß der **Wille blind ſey/** (*) **und nicht eher erreget werde/ als biß ihm der Verſtand** eine hinlängliche Vorſtellung gethan. Denn ſonſt heiſt es ignoti nulla cupido; oder wie die Teutſchen ein Sprichwort haben: **Was ich nicht weiß/ macht mich nicht heiß.** Daß dieſes ſeine Richtigkeit habe, iſt bereits oben (**) durch Betrachtung derer Würckungen des Willens erkannt worden, und ein jeder kan es durch ſeine eigene Erfahrung leicht lernen. So viel wir alſo mercken hat GOtt den Willen zwar zur vornehmſten Krafft der Seele gemacht, welche das meiſte bey dem Menſchen dirigirt; allein der Verſtand ſoll allezeit die Erkäntniß darzu hergeben. Dieſes iſt an ſich ſelbſt richtig

(*) *Voluntas potentia cæca eſt, quæ neſcit, quomodo in obiectum tendere debeat, ac proinde opus habet, ut ab alio excitetur.* I. CHRISTOPHORUS BECMANNUS *in Lin. D. Mor. c. VI. §. 2.* Add. ADRIANUS H. BORD *in Colleg. Eth. Diſp. X. Theſ. I.*

(**) §. 24.

tig und leicht zu begreiffen. Allein die Scholaſtici haben ſich bey dieſer Lehre viele Mühe, und die Sache nur ſchwehr gemacht. (*) Wir wollen unpartheyiſch denen Würckungen hierinnen weiter nachdencken. Wir befinden alſo **daß nicht jedwede Erkäntniß fähig ſey den Willen zu bewegen/ ſondern es müſſe hinlänglich vorgeſtellet werden/ daß was Gutes oder was Böſes vorhanden ſey.** Z. E. wenn jemand noch ſo ein delicates Gerichte in die Stube brächte, es wäre aber bedeckt, daß man nicht könne wiſſen was es wäre, ſo würde in dem Willen kein Appetit entſtehen. Solten wir auch erkennen daß es Früchte wären, es läge aber doch noch Laub darüber, daß wir nicht eigentlich wüſten was es vor welche wären, ſo würde der Wille noch nicht ſonderlich gerühret werden; Wenn er aber ſähe, daß es gute Früchte wären, welche zu eſſen dieneten, ſo würde er ſchon ein Verlangen darnach haben. Uber dieſes befinden wir, daß auch dieſe Erkäntniß nicht vollkommen hinreiche, ſondern **es müſſe eine Sache ſo weit erkannt werden/ daß ſie uns nützlich ſey/ und von uns erhalten werden könne.** Wenn jemand noch

(*) HEEREBORD l. c. de quæſtione, *an intellectus voluntatem moueat ad volendum?* ita iudicat. *Ardua ſane eſt quæſtio, & multis perplexitatibus inuoluta.* Præcipua tamen ſcholaſticorum cogitata hac de re diſtinctè & ſuccinctè proponit.

noch ſo was delicates vorbey trägt, welches mir aber nicht nützlich iſt, ich daſſelbe auch nicht erhalten kan, ſo habe ich ordentlich wenig oder keine Luſt darzu. Alſo müſſen drey Stücke bey einer Erkäntniß ſeyn, wenn der Wille ſoll bewogen werden etwas zu verlangen; oder im Gegentheil zu auerſiren. Dieſes erkennen wir nicht allein durch die Würckungen, ſondern auch die Natur des Willens, ſo weit wir ſie erkannt, erfordert ſolches gleichfals. Eben dieſes pflegen die Scholaſtici, wie bereits oben gedacht, weitläufftig und ſpitzig zu unterſuchen; wer aber einen kurtzen Begriff davon haben will, findet ſolchen nicht allein beym Heerebord (*) ſondern auch beym Becmann. (**)

§. 50.

(*) l. c.

(**) In Lin. Doctr. Mor. l. c. Nucleum huius rei in ſequentibus proponit verbis: *Quæ omnia, & quæ his ſimilia ſunt apud ſcholaſticos in ſummam hanc contrahimus: Uniuerſum nempe volendi actum hoc ordine & hiſce cauſis abſolui. Probando nimirum, approbando & ſequendo. Probare actus intellectus eſt, h. e. rem apprehendere ac bonam vel malam eſſe iudicare. Approbare eiusdem eſt, ut non tantum rem bonam eſſe iudicemus, ſed eandem nobis quoque bonam eſſe ſtatuamus; unde concluſio manat, ſequendum eſſe, qui actus proprie voluntatis eſt, h. e. ut reprobata & approbata frui efficaciter deſideret.*

§. 50.

Aus dieſer Haupt-Betrachtung flieſſen noch verſchiedene ſpecial-Lehren und zwar **erſtlich/ daß der Verſtand vor dem Willen ordentlich hergehe.** Der Beweiß iſt aus dem vorhergeſetzten Lehren leicht zu nehmen. Denn weil der Wille an ſich ſelbſt blind iſt, und nicht beweget wird, es ſey denn, daß die gehörige Vorſtellung von dem Verſtande gethan werde; ſo folget ja unwiederſprechlich, daß dieſer vor jenem hergehen müſſe, ſo offt als jener etwas vornehmen ſoll. Allein es fragt ſich, **ob denn der Wille niemahls auch vor dem Verſtand hergehe?** Wenn wir abermahls in uns ſelbſt gehen und die Würckungen des Verſtandes und Willens gegeneinander halten, ſo ſehen wir zwar, daß jener, wie bereits gemeldet, ordentlich vor dieſem hergehe; allein man mercket zugleich, wie der Wille öffters den Verſtand antreibe, daß er einer Sache ferner nachdencken möge. Auf dieſe Art gehet allerdings jener auch vor dieſem her. Ich habe mir die Sache, und den Concours beyder Kräffte vorgeſtellet unter dreyen Gängen, welche ſie gleichſam miteinander thun. Wenn der Wille was vornehmen ſoll, muß der Verſtand erſtlich die Vorſtellung thun; dieſes iſt der erſte Gang. Iſt aber einige Vorſtellung geſchehen, und der Wille erreget worden, ſo treibet er den Verſtand an, die Sache weiter zu unterſuchen; dieſes iſt der andere Gang. Wenn denn der

Ver-

Verſtand fortfähret und die Sache mehr und mehr zu erkennen giebt, ſo folgt auch der Wille beſtändig nach; dieſes iſt der dritte Gang. In dem erſten und letzten geht der Verſtand vor dem Willen her, und im andern geht der letzte vor jenem her. So viel werden eines jeden Menſchen eigene Würckungen bezeugen. (*)

§. 51.

Aus dieſer Warheit flieſſen ſolche Conſectaria; womit wir zwey wichtige Fragen beantworten können. Die erſte iſt, **von was vor einer Krafft der Seelen unſere Beſſerung anzufangen ſey?** Wenn wir dieſe Frage nach der Hiſtoria unterſuchen, ſo werden wir finden, daß die alten Ariſtotelici und Scholaſtici die Beſſerung vom Verſtande anfiengen, auch immer damit fortfuhren, und alſo zur Beſſerung des Willens ſelten kamen. Da erkannten ſie zwar viele Sachen, die nöthigſten aber, zumahl in der Morale blieben ihnen ziemlich dunckel. Darbey ſie zugleich das Lob bekamen, daß die Gelehrten insgemein die verkehrteſten wären. Dieſes merckten einige von denen neuern Philoſophis, ergriffen alſo die entgegengeſetzte Art, und wolten die Beſſerung vom Willen anfangen. Es hat aber hiermit auch nicht fortgewolt; daher andere den Mittel-Weg gegangen, in der Meynung, man müſſe freylich den Anfang vom Verſtande machen; jedoch

(*) Conf. celeberrimus Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. IV. §. 8.*

jedoch dürffte man die Beſſerung des Willens nicht gar vergeſſen, oder zum wenigſten biß auf die letzt ſparen. Alſo haben wir drey Meynungen vor uns, welche mag wohl die beſte ſeyn? Wenn wir unſere Würckungen unterſuchen, oder die vorhergeſetzte Lehre zum Grunde ſetzen, ſo werden wir ſehen, daß die letzte der Sache am nechſten komme. Die erſte zielet freylich auf eine vergebliche Arbeit. Denn der Verſtand iſt deßwegen da, daß er ſoll dem Willen an die Hand gehen; folglich geſchicht auch die Beſſerung des Verſtandes deswegen, damit die Beſſerung des Willens deſto eher könne ins Werck gerichtet werden, weil der Verſtand doch ſagen muß, was an dem Willen ſoll gebeſſert, und wie er müſſe corrigirt werden. Wenn wir nun unſer Lebetage immer am Verſtande beſſern, oder eine weitläufftige Erkäntniß erſt erhalten wollen, ſo kommen wir gewiß ſehr ſpät, oder gar nicht zur Beſſerung des Willens; und alſo iſt die ſo weitläufftige Erkäntniß vergeblich. Die andere Meynung thut einen Vorſchlag, welcher ordentlicher Weiſe nicht möglich iſt. Denn der Verſtand hat an ſich ſelbſt groſſe Schwachheiten, nemlich groſſe Unwiſſenheit und Irrthümer, auch in denen nöthigſten Lehren. So lange dieſe nicht einigermaſſen gehoben werden, ſo lange weiß man nicht, was an dem Willen zu beſſern ſey, und wie die Beſſerung eigentlich anzufangen? Da will man entweder gar keine ordentliche Mit-

Mittel bey derſelben brauchen, ſondern erwartet eine auſſerordentliche Bekehrung, welche uns doch GOtt nicht verſprochen; oder man fällt auf unrechte Mittel, und erlangt alſo den Endzweck, nemlich die GOtt-gefällige Beſſerung des Willens, auch nicht; da iſt denn die Sache wieder verdorben. Die **dritte** Meynung iſt wohl deßwegen die Beſte, weil ſie ſich auf die Würckungen und deren Ordnung gründet. Gleich wie nemlich die Würckungen des Verſtandes gehörigermaſſen vor dem Willen hergehen müſſen, ehe die geringſte Bewegung in demſelben ordentlich vorgehen kan; alſo wird auch billig mit der Beſſerung des Verſtandes der Anfang gemacht. Weil wir aber befinden, daß in dem Wercke ſelbſt durch den verderbten Willen groſſe Hinderniſſe eingeſtreuet werden, wie er denn auch wohl die vornehmſte Urſach derer Vorurtheile iſt, ſo muß man zeitig auch zu dem Willen kommen, und auf deſſen Beſſerung die meiſte Sorge wenden; Hat man endlich bey allen beyden das Gröbſte gehoben, ſo continuiret man die Beſſerung zugleich auf beyden Seiten. Man lernet nemlich mehr und mehr erkennen, und auch mehr und mehr Laſter ablegen. (*)

§. 52.

Die andere Frage iſt, **ob nicht GOtt der HErr mit uns zu frieden ſey/ wenn er nur**

(*) Vid. celeberrimus BUDDEUS *l. c.* §. 9. *adiecta ſimul nota.*

ſähe/ daß wir einen guten und redlichen Willen hätten/ möchten wir doch im Verſtande Unwiſſenheit und Irrthümer haben wie wir wolten? Woraus denn dieſe Frage zugleich fließt. Ob man alſo nicht bey allen Religionen könne ſeelig werden/ wenn man ſonſt ein redlich Hertz und Willen hätte? Daß heutiges Tages viele beyde Fragen mit Ja beantworten, ob ſie gleich nicht die intention haben nach einem gebeſſerten Willen zu trachten, ſondern nur durch den plauſible vorgeſtellten Indifferentiſſimum ihr zeitliches Intereſſe deſto eher zu beobachten, iſt leider GOttes! mehr als zu bekannt. Allein alle dieſe, ſie mögen ſonſt ſo raffinirt ſeyn, als ſie wollen, geben zu verſtehen, daß ſie in dergleichen Dingen gar eine kleine oder gar keine Einſicht haben. Würden ſie der Sache recht nachdencken, ſo würden ſie befinden, daß in unſer Willkühr nicht ſtünde zu thun was uns gefällt, ſondern was GOTT haben will müſſen wir ausüben. Sie würden ferner erkennen, daß die Pflichten, welche Gott von uns fordert, eine ſolche Verwandſchafft mit der wahren und nöthigen Erkäntniß hätten, daß jene ohne dieſe ordentlicher Weiſe nicht könne ſtatt haben, und daß vor der Beſſerung des Willens eine hinlängliche Vorſtellung des Verſtandes vorher gehen müſſe. Denn die wahre Erkäntniß zeiget uns eben die GOtt-gefällige Pflichten; hergegen Unwiſſenheit und Irrthümer hindern uns an denen rechten, führen

ren aber zu falſchen und GOTT mißfälligen Verrichtungen, wodurch wir die Vereinigung mit GOtt gleich zerreiſſen, und alſo höchſt elend werden können. Auf ſolche Weiſe kan weder die erſte noch die andere Frage bejahet werden. (*)

§. 53.

Zum **andern** kan man aus der vorher ausgeführten Haupt-Lehre erkennen, **worinnen eigentlich die Herrſchafft des Verſtandes über dem Willen**/ wovon einige Scholaſtici ſo viel Weſens machen, beſtehe? Die Scholaſtici ſind zwar ſelbſt nicht eins, ob die Herrſchafft dem Willen oder dem Verſtande zukomme? Einige wollen erhärten, das Imperium komme dem Willen zu. (**) Andere hingegen ſuchen zu behaupten, daſſelbe gehöre dem Verſtande. (***) Noch andere treffen den Mittel-Weg, und wollen von einem ſolchen ſtricto imperio, worum die vorhergehenden geſtritten, gar nichts wiſſen. (†) Ich meines wenigen Orts halte ſelbſt davor, daß man die Verwandſchafft des Verſtandes mit dem Willen kein

(*) Optime hac de re egit iam laudatus Vir celeberrimus l. c. §. 10. præſertim vero *Sect. 2. §. 29.*

(**) Ex hac claſſe præcipuos recenſet CONRADUS HORNEIUS in *Phil. Moral. L. II. c. 3. §. 2.*

(***) Principes huius opinionis itidem affert iam laudatus HORNEIUS *l. c. §. 3.*

(†) Vid. *idem ibid.* §. 4.

Imperium oder Herrſchafft nennen ſolle, weil das Wort gar zu ſehr impropriè muß genommen werden, und zu vielen unnöthigen Einwürffen Anlaß giebt. Inzwiſchen wollen wir die Sache ſelbſt an den Tag legen; nachgehends mag ſie jemand heiſſen wie er will, oder wie ers zum wenigſten gedenckt zu verantworten. Wir haben im vorhergehenden geſehen, daß nach GOTTes allweiſen Rath und Ordnung der Verſtand dem Willen zeige, was er thun oder laſſen ſolle. Es thut demnach jener nichts weiter, als daß er ſagt, das iſt gut und vor mich nützlich; jenes iſt böſe und ſchädlich; eins muß man ſich zu eigen machen, und das andere meiden. Der Wille iſt nun von GOtt ſo geordnet, daß er zu allem Guten einen Trieb, und bey allen böſen Dingen eine Auerſion bey ſich ſpüret. Beſteht alſo das gantze Werck in nichts mehr, als daß nach GOttes Ordnung der Verſtand eine Sache dem Willen gehörig vorſtelle; der Wille verlanget nachgehends dieſelbe, oder verlanget ſie nicht. Will man dieſe Verrichtung des Verſtandes eine Herrſchafft nennen, ſo mag ich deßwegen keinen Krieg anfangen; jedoch rathe ich meines wenigen Orts einem jedweden, daß er die Wörter nicht auf ſolche Art mißbrauche, daß ſie gar zu ſehr von der eigentlichen Bedeutung abweichen; weil ſonſt viel verworrenes und undeutliches Weſen daraus zu entſtehen pflegt. (†)

§. 54.

(†) Optime hac de re iterum egit iam citatus Horneius *loco ad leg.* §. 7.

§. 54.

Die **andere** Eigenſchafft iſt, daß der Wille von GOtt **zum guten erſchaffen**/ und daß er von Natur das Gute liebe. Man unterſuche nur die Würckungen deſſelben ſo lange, als man will, ſo wird man befinden, daß er nirgends mehr gerührt werde, als durch Vorſtellung einer guten Sache. Dieſes ſehen wir zumahl aus ſeiner Haupt-Eigenſchafft und Wurckung nemlich der Liebe, welche ordentlich auf das fällt, was gut iſt. Und daher heiſt auch der Wille eine Facultas animæ boniformis, τὸ ἀγαθοειδὲς τῆς ψυχῆς. (*) Aus dieſer Eigenſchafft flieſt, oder iſt doch mit dieſer gar genau verbunden, die Auerſatio **von böſen und ſchädlichen Dingen.** Beydes hat der Finis oder Endzweck des gantzen Menſchen ſowohl, als inſonderheit des Willens erfordert. Dieſer iſt unſere Glückſeeligkeit, welche beſteht in dem Begriff der guten und nützlichen Dinge. Solte nun vermittels des Willens dieſe Glückſeeligkeit erhalten werden, ſo muſte er alſo von Gott erſchaffen werden, daß er das Gute liebete. Ja weil alle böſe und ſchädliche Sachen, in deren Begriff die höchſte Unglückſeeligkeit beſteht, uns an der wahren Glückſeeligkeit hindern, ſo hat in dem Willen auch müſſen ein Abſcheu vor böſen und ſchädlichen Dingen gepflantzet werden. Und das iſt der Grund von dem zwiefachen

(*) Vid. Henricus Morus *in Enchiridio Eth. c.* 2. §. 5.

fachen Obiecto des Willens, welches iſt gutes und böſes/ das Gute liebet der Wille und ſuchet daſſelbe; das Böſe haſſet und fliehet er. Es darff aber dieſes kein bonum und malum abſolutum nur ſeyn, das uns gar nichts angehet; ſondern ein Relatiuum das uns nemlich gut oder böſe/ nützlich oder ſchädlich iſt. Denn dieſes haben wir bereits vorher angemercket, daß die Würckungen des Willens nicht eher erreget werden, als wenn der Verſtand was gutes, und folglich auch was böſes vorgeſtellt, das uns angeht, das wir zu erhalten oder zu fliehen haben. Dieſes iſt auch zu extendiren auf das Bonum maius und minus; ingleichen auf das Malum maius und minus. Es wird nemlich vorausgeſetzt, daß ein bonum minus, wodurch ich eines gröſſern beraubet werde, vor ein malum zu halten ſey; und ein malum minus, wodurch ich eines gröſſern mali entlediget werde, die Natur eines boni erlange; alſo fällt in ſolchen Concurs der Wille ordentlich auf das Bonum maius und auerſirt das minus bonum; ingleichen fällt er auch das Malum minus, als auf eine gute Sache, in Betrachtung einer noch ſchlimmern, welche er dadurch vermeidet.

§. 55.

Der bekannte Thomas von Aquino bringt allhier (*) eine Frage vor: **Ob der Wille auch könte was gutes/ als was gutes haſſen/ und** was

(*) *In Summ. pr. ſecund. qu. 8.*

was böſes/ als was böſes lieben? Die intention dieſer Frage zielet, deutlicher davon zu reden, dahin, ob der Wille könne was gutes, wenn er auch wüſte, daß es was gutes wäre, und unter eben dieſer Geſtalt, haſſen? Ferner, ob er könne was böſes, von dem er wüſte, daß es was böſes wäre, und eben unter dieſer Vorſtellung, lieben? Darauf antwortet gedachter Thomas billig mit Nein. Denn, kurtz von der Sache zu kommen, ſo iſt der Wille von GOTT alſo erſchaffen, daß er das Gute und das Böſe, wenn ihm beydes alſo vorgeſtellet wird, lieben und haſſen muß. Und das iſt eben das Pünctgen, warum einige Neuere, (*) dem Willen hierinnen eine Nothwendigkeit zueignen, wovon bald mit mehren ſoll gehandelt werden. In dieſem Stücke ſtimmen die Philoſophi dem Aquino meiſtentheils bey. Ariſtoteles hat lange vor ihm nachdrücklich hiervon geſprochen: (**) **Niemand hat ein Verlangen nach etwas/ davon er nicht die Meynung hat/ daß es was gutes ſey.** Clemens Alexandrinus hat gleichfals lange zuvor ſeine Meynung hiervon in folgenden Worten deutlich an den Tag gelegt: (***) **Niemand erwehlet etwas/**

Z 4

(*) Vid. Magnif. noſter BUDDEUS in *Inſtit. Theol. Moral. P. I. c. 1. Sect. IV. §. 13.*

(**) *Lib. V. Eth. c. 9. Nemo id vult, quod non exiſtimat eſſe bonum.*

(***) *Nemo malum eligit, quatenus malum. L. 1. Strom.*

was/ ſo fern daſſelbe böſe iſt. Nach dem Thoma wolte ich gar eine groſſe Zahl dererjenigen anführen, (†) welche eben dieſes behaupten. Allein es iſt nicht nöthig, die Sache liegt am Tage. Deſſen ohngeachtet hat ſich doch Scotus aus dem gewöhnlichen Studio Thomæ contradicendi, an dieſe Warheit gemacht, und wo nicht gar zu läugnen, doch in Zweiffel zu ziehen getrachtet. (††) Welchem noch beygetreten der bekannte Wilhelm Occam. (†††) Ihre Argumenta hat Horneius kürtzlich zuſammen geleſen und refutirt. (*)

§. 56.

Hierbey möchte aber doch jemand den Einwurff machen, **daß viel Leute was böſes erwehleten / und was gutes fahren lieſſen.** Wie viele haſſen das Leben, und ermorden ſich ſelbſt? Dieſem Einwurff kan man aber am beſten begegnen durch die Diſtinction inter bonum verum & apparens, ingleichen inter malum verum & apparens. Der Wille verlangt allezeit etwas das ihm gut dünckt, iſt es kein bonum verum, ſo iſt es ein apparens, oder iſt es in der That nichts gutes, ſo ſcheint es doch dergleichen. Alſo wird auch derſelbe allezeit das Böſe

(†) Vid. ADRIANUS HEEREBORD *in Colleg. Eth. Diſp. IX. Theſ. VI.* & CONRADUS HORNEIUS *l. c. cap. 4. §. 8.*

(††) *L. I. Sentent. Diſt. 1. qu. 4. & Diſt. 43. qu. 2.*

(†††) *L. III. Sentent. Diſt. 13.*

(*) *l. c. §. 9.*

Böſe haſſen, iſt es kein malum verum, ſo iſt es ein apparens, oder iſt es in der That nichts böſes, ſo hat es doch den Schein deſſelben. Durch dieſe Diſtinction werden ſich alle Exempel, welche man auch immer möglicher Weiſe einwerffen könne, beantworten laſſen. Denn alles, was jemahls die Menſchen geliebet, welches doch was böſes geweſen iſt, wird ein bonum apparens; und was ſie gehaſſet, ohnerachtet es was gutes geweſen, wird ein malum apparens geweſen ſeyn. Hier fragt ſichs aber, **wie es zugehe/ daß der Wille könne ein** bonum apparens **lieben/ und** malum apparens **haſſen/ da doch jenes gantz gewiß an ſich ſelbſt ein** malum, **und dieſes ein** bonum **ſeyn werde?** Hierauf dient zur Antwort: So viel ich zeithero obſeruiren können, und vielleicht auch andere werden angemercket haben, iſt keine Sache in der Welt, wenn ſie auch noch ſo gut wäre, die nicht was an ſich haben ſolte, welches Gelegenheit gäbe, eine böſe Meynung davon zu machen, oder zu gedencken, daß es was böſes wäre. Eben alſo iſt auch vermuthlich keine Sache in der Welt, wenn ſie noch ſo böſe und ſchädlich wäre, welche nicht ſolte was an ſich haben, davon der Menſch eine gute Meynung faſſen oder gedencken könte, daß dieſelbe gut ſey. (*) Dieſes kömmt freylich

(*) SENECA *Epiſt. 69.* *Nullum*, inquit, *ſine auctoramento malum eſt; auaritia pecuniam promittit, luxuria multus ac varias voluptates, ambitio purpuram & plauſum, & ex*

lich von unterſchiedenen Urſachen her. **Erſtlich** iſt unſer Verſtand verdorben, daß er gar leicht falſche Ideen und Begriffe von einer Sache macht, auch irrige Urtheile davon fället, worzu gar eine geringe Gelegenheit Anlaß geben kan, wie hiervon die Lehre von denen Vorurtheilen (*) ſattſamen Unterricht giebt. **Zum andern** haben wir einen verderbten Willen, welcher ohne diß allezeit zum Gegentheil deſſen, was wir lieben oder haſſen ſollen, geneigt iſt. **Drittens** kömmt dieſes darzu, daß wir ſo ſehr an die äuſſerlichen Umſtände einer Sache gewöhnet ſind, daß wir alſo auf dieſelben mehr achtung geben, ſie auch uns mehr afficiren, als die Sache ſelbſt oder das innwendige Weſen derſelben, wenn wirs auch gleich einigermaſſen erkennen können. **Vierdtens** ſind auch wohl

hoc potentiam & quicquid potentia poteſt. Mercede te vitia ſollicitant. DIONYSIUS *de diu. nom. c. IV. part. 4.* aſſerit: *Malum non agit, neque deſideratur, niſi virtute boni adjuncti.* CLEMENS ALEXANDRINUS *L. I. Strom.* *Nemo,* ait, *malum eligit, quatenus malum, ſed abductus ab ea, quæ in ipſo eſt voluptate, id bonum ratus, ſuſcipiendum exiſtimat.* Conf. CONRADUS HORNEIUS in *Phil. Mor. L. II. c. 4. § 8.*

(*) Vid. Magnif. Dn. D. BUDDEI Phil. Inſtrum. P. I. c. 2. §. 33. & ſeqq. Conf. BAILLET *dans Iugements des ſcauans Tom. I. P. 2. præſertim p. 124. ſeqq.*

wohl die Umſtände ſelbſt alſo beſchaffen, daß ſie ſich ſowohl bey guten als böſen Dingen befinden, und daher leicht verurſachen können, daß das gute mit dem ſchlimmen, und dieſes mit jenem verwechſelt und verwirret werde.

§. 57.

Einige Exempel werden vielleicht dieſe Gedancken deutlicher machen. Wir wollen **das allerbeſte Gut** / nemlich **GOtt** vor uns nehmen: Wie viele Menſchen haſſen nicht dieſes allerliebſte Weſen? Wo kömmt dieſes her? Nicht daher, daß GOtt was böſes wäre, maſſen Er ja das allerhöchſte Gut iſt; ſondern weil ſich die Menſchen denſelben ſchlimm vorſtellen. Wie geht aber dieſes zu? **Erſtlich** kömmt der verdorbene Verſtand, und betrachtet GOtt, ſeine Eigenſchafften, Wercke und deren Abſicht nur oben hin. Der verkehrte Wille ſucht nichts mehr, als was ſeine Eigen-Liebe, Hochmuth, Wolluſt und Geitz verlangen. Wenn nun GOtt was thut oder geſchehen läſt, daß der Eigen-Liebe, und dieſen böſen Neigungen zuwieder iſt, ſo meynt der Menſch, es geſchehe zu ſeinem Schaden und Ruin. Wenn z. E. ein Hochmüthiger von ſeinem Amte geſetzet wird, ſo meynt er, es ſey alles verlohren, und ſchreibt dieſes nicht allein denen Höhern, Fürſten und Herren, ſondern auch GOtt ſelbſt zu. Dieſe Dinge fallen auch eher in die Sinnen, und afficiren deſto ſtärcker; hergegen die geheime Abſicht GOttes, die wohl auf was gutes

tes zielet, nemlich auf die wahre Demuth und Verläugnung, mit einem Worte, auf die Bekehrung eines ſolchen Menſchen, fällt nicht ſo in die Augen, da betrachtet man dieſelbe auch nicht, ſonſt würde man leicht auf die Gedancken kommen, man erhalte durch den Verluſt der Ehre was weit beſſers, und würde alſo einen ſolchen Fall als was gutes anſehen. Ja dieſe Art der Göttlichen Regierung iſt ſo beſchaffen, daß ſie, jedoch in einer etwas andern Geſtalt, auch bey ſchädlichen Dingen angetroffen wird, z. E. es finden ſich Gottloſe, welche wohl einen ehrlichen Mann um ſeine Ehre zu bringen trachten. Auf ſolche Weiſe iſt es kein Wunder, wenn verderbte Gemüther GOtt als was böſes haſſen. Der bekannte Wallenſteiner, als er, wie es ſein Ehr-Geitz verlangte, nicht immer ſiegen konte, ſoll einsmahls GOtt als dem geſeegneteſten Weſen eine gantze Stunde gefluchet haben. Nun wollen wir das **allerſchlimmſte Ubel/** nemlich unſere **Eigen-Liebe** unterſuchen. Daß dieſe allen ungebeſſerten Menſchen höchſt angenehm ſey, zeiget leider! die Erfahrung, da man derſelben ſo gerne folget, ſie ſo heget und befördert. Der verderbte Verſtand betrachtet dieſelbe nur überhin, und ſiehet deren gräuliches Verderben wenig oder gar nicht ein. Der verkehrte Wille bringt dieſelbe in der Geburt mit, und wird täglich mehr und mehr an ſie gewöhnet. Die Würckungen derſelben werden innwendig, und alſo deſto nach-

druck-

drücklicher von uns ſelbſt empfunden. Was ihre Würckungen bey ſich führen, nemlich einen äuſſerlichen Glantz, ein Intereſſe und Annehmlichkeit, trifft man auch wohl bey würcklich guten und nützlichen Dingen ſelbſt an. Daher iſts abermahl kein Wunder, daß verkehrte Gemüther die Eigen-Liebe ſo hoch halten. Auf dieſe Weiſe können wir einigermaſſen begreiffen, wie würcklich gute Sachen, können zum Schein-Ubel, und würcklich böſe Dinge zu einen Schein-Guten werden.

§. 58.

Es bleibet alſo gewiß darbey, daß man bey dem Willen eine Eigenſchafft antreffe, nach welcher er ordentlich das Gute verlanget, und das Böſe fliehet, es ſey nun ein bonum und malum verum oder apparens. Dieſe Eigenſchafft wird auch ſonſt genennet die **Neigung des Willens**/ und zwar wie man zu reden pflegt, à potiori. Denn vermittels dieſer Eigenſchafften wenden wir uns nicht nur zum Guten, ſondern wir fliehen auch das Böſe. Das Fliehen kan eigentlich keine Neigung heiſſen; inzwiſchen weil doch das Verlangen nach einer guten Sache das vornehmſte iſt, worzu der Wille auch ſonderlich von GOtt erſchaffen worden, ſo nennet man auch dieſe Eigenſchafft nach demſelben. Eben dieſe **Neigung** heiſt man im gewiſſen Verſtande die **Liebe**; maſſen ſonſt dieſes letztere Wort gar viele Bedeutungen hat. **Was eigentlich dieſe Neigung ſey/**

kan

kan durch eigne Empfindung viel deutlicher empfunden, als durch Worte ausgedrückt werden. Und wenn man ja etwas davon gedencken will, muß man nur die Würckungen und Umſtände davon melden, welche aus dem bißherigen Diſcours gar leicht zu erkennen ſind.

§. 59.

Dieſe Neigung iſt nun vermuthlich ein einfaches Weſen, wird aber doch nach denen unterſchiedenen Obiectis, oder worauf ſie fällt, in verſchiedene Arten getheilet. Gleich wie alles in der Welt entweder gut oder böſe iſt, und doch einen Schein des Guten an ſich hat, ſo entſteht auch eine zweyfache Neigung/ nemlich zum Guten und zum Böſen. Gleichwie ferner das Gute und Böſe wieder unterſchiedlich iſt, ſo entſtehn auch unterſchiedene Neigungen daraus. Bey dem Böſen iſt bekannt, daß daſſelbe entweder auf einem äuſſerlichen Splendeur, oder Intereſſe, oder angenehme Empfindung ankömmt; und daher wird die Neigung zum Böſen gleich wieder eingetheilt, in die ſo genannte Hochmuth/ Wolluſt und Geitz. Sonderlich aber theilt man die Neigung ein in generale oder Haupt-Neigungen/ und in ſpeciale oder beſondere Neigungen. Jene fallen auf die gute und Schein-gute Dinge überhaupt; dieſe aber fallen auf beſondere Sachen. Jene ſind wohl allen Menſchen gemein; dieſe aber nicht. Mancher hat eine beſondere Neigung zu dieſem oder jenem Menſchen, welche

bey einer glücklichen Heyrath nicht darff hindangeſetzet werden. Einer hat zu dieſem Studio eine Neigung, der andere zu einem andern, welches öffters zu Erkäntniß des innerlichen Berufſs dienen kan. (*) Die beſondere Neigung des Origenis zum Studio Theologico, des Herrn Zieglers zum Iuridico, ſind aus der Hiſtorie gar bekannt. Was von allen dieſen zu mercken ſey, werden wir unten ausführlich zu zeigen trachten.

§. 60.

Wir haben oben ferner aus denen Würckungen des Willens gelernet, wie er zum dritten auch eine ſolche Eigenſchafft beſitze, nach welcher er bey unterſchiedenen guten und böſen Dingen öffters eine Wahl halten könne. Dieſe Eigenſchafft wird genennet die **Freyheit des Willens**/ und vor ſo wichtig gehalten, daß ſich viele nicht haben verdrieſſen laſſen, beſondere und weitläufftige Tractate darvon zu ſchreiben. Iſt aber eine Sache mit Streitigkeiten angefüllet, ſo mag dieſe wohl auch dergleichen ſeyn. Unſer Vorhaben leidet es ſchwehrlich, daß wir uns lange darbey aufhalten, dannenhero wir unſere ohnmaßgebliche Gedancken in möglichſter Kürtze hierüber eröffnen wollen. Man kan faſt alle Meynungen auf drey Haupt-Claſſen reduciren. Entweder dieſe Freyheit wird allzuweit extendirt, oder gar zu ſehr reſtrin-

(*) Vid. *Commentatio Moralis de Mutatione Studiorum* §. 14.

ſtringirt/ oder man nimmt den Mittel-Weg in acht. Wer wiſſen will, welche Meynung die beſte ſey, muß meines Erachtens auf drey Stücke achtung geben, erſtlich auf die **unterſchiedene Arten der Freyheit**; zum andern auf den **Willen** und **deſſen Würckungen**; drittens auf die **unterſchiedene** Objecta.

§. 61.

Was die **Arten der Freyheit** anlangt, ſo ſind dieſelbe gar vielfältig. Wir wollen nur die vornehmſten erzehlen, welche zu unſern Vorhaben dienlich ſind. **Erſtlich** wird die Freyheit entgegen geſetzt der Neceſſitati, und bedeutet nach dem gewöhnlichen Stylo eine Indifferentiam ad oppoſita, oder eine ſolche Beſchaffenheit, daß man nicht determinirt iſt zu einer gewiſſen Sache allein, ſondern vermöge welcher, præſentibus omnibus ad agendum requiſitis, wie man es Lateiniſch am beſten zu exprimiren pflegt, wir dennoch eine Sache thun oder nicht thun; dieſe oder eine andere Sache erwehlen, auch auf dieſe oder eine andere Art verrichten können. Dieſe Libertas wird eingetheilt in libertatem contradictionis oder exercitii, und libertatem contrarietatis oder ſpecificationis, wie dieſes alles die Scholaſtici mit dieſen Wörtern auszudrücken pflegen. Jene beſteht darinnen, daß man etwas thun oder nicht thun, und alſo ſeine Freyheit bey einer Contradiction, dergleichen **thun** und **nicht thun** iſt, ausüben kan. Eine ſolche Freyheit iſt es, wenn mirs

frey

frey ſtehet etwas zu verfertigen oder auch nicht zu verfertigen. Dieſe beſteht aber darinnen, daß man dieſes oder etwas anders thun, auf dieſe oder auf eine andere Art verrichten, und alſo die Freyheit bey einer Contrarietät, dergleichen dieſes oder jenes thun, auf dieſe oder jene Art verrichten, genennet wird, ausüben kan. Neceſſitas iſt alsdenn, wenn wir dieſe Wahl nicht haben, ſondern nur zu einen von denen erzehlten Dingen determinirt, und verbunden ſind. Alſo ſagt man die unvernünfftigen Thiere hätten eine Neceſſitatem zum freſſen; denn wenn alle Requiſita da wären, welche darzu gehöreten, ſo müſten ſie anbeiſſen, ſie könten es nicht laſſen. (*) Jedoch iſt dieſes darbey zu mercken, daß dieſe Neceſſitas und determinatio auch ihre Gradus habe. Manche Dinge ſind zu etwas dergeſtalt determinirt und neceſſair, daß ſie ſich gar nicht davon abwenden können. Andere hergegen incliniren freylich nach ihren natürlichen Triebe vermittelſt einer Vorſtellung zu etwas, allein durch eine Gegen-Vorſtellung können ſie doch davon abgehen. Die vorher genannte Freyheit iſt inzwiſchen eine innerliche Eigenſchafft derer vernünfftigen Subſtantien.

§. 62.

Zum andern wird die Freyheit entgegen geſetzt der Coactioni oder dem äuſſerlichen Zwange, und bedeutet eine äuſſerliche Beſchaffenheit, vermöge welcher man nicht durch äuſ-

(*) Vid. HORNEIUS l. c. c. 5. §. 2.

ſerliche Gewalt worzu forciret wird. (*) Coactio hingegen iſt, wann man äuſſerlich worzu gezwungen wird. **Drittens** wird die Freyheit entgegen geſetzt der Seruituti oder Dienſtbarkeit, und bedeutet gleichfals eine äuſſerliche Beſchaffenheit, vermöge welcher man einem andern nicht zu Gebothe ſtehen darff, oder demſelben zu dienen genöthiget wird. Woraus man denn leicht ſchlieſſen kan, was allhier ſeruitus heiſſen müſſe? **Endlich** wird auch die Freyheit oder Libertas genommen vor ein Vermögen und hinlängliche Kräffte etwas zu thun. Auf dieſe Weiſe wird dieſelbe entgegen geſetzt dem **Unvermögen** und **Mangel derer Kräffte.**

§. 63.

Was vor das andere den Willen und deſſen Würckungen betrifft, ſo iſt bey unſerm Vorhaben ſonderlich dieſes zu mercken, daß man durch die Erfahrung andere Würckungen bey dem Willen obſeruiret, wenn er nicht gebeſſert, andere wenn er gebeſſert iſt. Ferner ſieht man, daß eben derſelbe andere Würckungen von ſich ſpüren laſſe, wenn er nur nach Anleitung der Philoſophie; andere aber, wenn er nach Anleitung der Theologie gebeſſert iſt. Was **endlich** die Obiecta anlangt, ſo führt ſich der Wille anders auf, wenn er mit guten und böſen; mit einem gröſſern und geringern Gute oder Ubel

(*) *Coactum nihil eſt, niſi cuius principium foris eſt.* Aristoteles *L. 3. Eth. c. 1.*

Ubel zu thun hat; anders wenn er mit ſolchen Dingen umgeht, welche in der Gütigkeit, oder Schaden übereinkommen, oder ſonſt indifferent heiſſen. Ferner hat der Wille andere Würckungen, wenn er in ſo weit betrachtet wird, daß er was gutes oder böſes überhaupt vor ſich hat, andere aber wenn er mit dieſem oder jenem Bono oder Malo umgeht.

§. 64.

Wenn man dieſes alles zuſammen faſſet, ſo wird man befinden, daß der Wille allerdings ſeine Freyheit habe, in gewiſſen Stücken aber auch neceſſaria heiſſen könne. Damit wir nun dieſe deſto diſtincter vortragen können, wollen wir einige Sätze davon machen. Der **erſte** Satz mag dieſer ſeyn: **Wenn der Wille etwas gutes und etwas böſes überhaupt vor ſich hat/ ſo wird er durch einen natürlichen Trieb auf das Gute fallen/ und das Böſe auerſiren.** (*) Hierinnen darff man nur die Erfahrung zu Rathe ziehen, ſo wird man von der Warheit dieſes Satzes leicht überwieſen werden. Weil nun der Wille ſeiner Natur nach alſo von GOtt erſchaffen, daß er lediglich das Gute lieben, und das Böſe haſſen muß, wo es ihm anders als was gutes und böſes vorgeſtellet wird, ſo kan allerdings in ſo weit der Verſtand facultas neceſſaria heiſſen, weil es doch nicht in ſeiner Gewalt ſtehet, das Gute zu haſſen und das Böſe zu lieben. Denn wenn

(*) Vid. Horneius *l. c.* §. 18.

er gleich bey einer guten und böſen Sache, öfftes das Gute verläſt, und das Böſe annimmt, ſo geſchicht doch ſolches wohl nicht anders, als mit der Manier, daß er das Gute als böſe, und das Böſe als gut, vermittels ſeines verdorbenen Verſtandes ſich vorſtellet, wie wir kurtz vorher ausführlich gewieſen haben, und welches allhier deßwegen wohl zu mercken, weil wir befinden, daß ihrer viele auf die Gedancken gerathen, wenn der Verſtand gleich per iudicium comparatum, wie ſie zu reden pflegen, vorgeſtellet, daß eine Sache gut, daß ſie auch uns nützlich und von uns ſolle genommen werden, der Wille dennoch von derſelben abgehen und das Gegentheil erwehlen könne, weil ſie ſehen, daß es ſo offt geſchicht. Da iſt freylich dieſes wohl zu mercken, daß er allezeit das Gute deßwegen verläſt, und das Böſe erwehlt, weil das Böſe einen kräfftigen Schein einer nützlichen Sache vermittels des verderbten Verſtandes dem Willen vorſtellet, daß er dieſes höher hält. Daher denn der Wille auch nur neceſſaria in dem oben angeführten andern Grade heiſſen mag. Auſſer dieſen möchte es wohl ſchwerlich angehen. Dieſer Satz gilt allezeit, der Wille mag gebeſſert ſeyn oder nicht; nur daß der Verſtand bey einem ungebeſſertem Menſchen eher das Böſe mit dem Guten, unter dem Schein, als ob jenes beſſer wäre, verwechſelt. Der andere Satz kan dieſer ſeyn: **Wenn der Wille zwey gute Dinge vor ſich hat / da**

eins

eins beſſer iſt als das andere / ſo wird er durch einen natürlichen Trieb auf das beſſere fallen. Gleichergeſtalt wenn der Wille zwey böſe und ſchädliche Dinge vor ſich hat/ da eins ſchlimmer iſt als das andere/ ſo wird er einen unumgänglichen Abſcheu vor dem ſchlimmſten haben. Die Erfahrung wird auch dieſen Satz ſattſam bekräfftigen. Und weil alſo der Wille zum höhern Guten einigermaſſen determinirt iſt, ſo dächte ich, könte man wohl denſelben auch hierinnen eine Facultatem neceſſariam im andern Grade nennen. Was aber bey dem vorhergehenden erinnert worden, wie durch eine verdorbene Vorſtellung des Verſtandes der Wille öffters auf das Böſe, daſſelbe iſt auch mit eben der Beantwortung, nebſt der gehörigen Veränderung und Application allhier zu wiederhohlen. Dieſer Satz gilt abermahl, der Wille mag gebeſſert oder nicht gebeſſert ſeyn; nur daß bey einem ungebeſſertem Menſchen der verdorbene Verſtand das geringere Bonum beſſer, und das ſchlimmere Malum, als nicht ſo ſchlimm vorſtellet, und alſo der Wille mehr auf dieſe fällt. Der dritte Satz iſt dieſer: **Wenn der Wille mit ſolchen guten oder böſen Dingen zu thun hat/ welche einander gleich oder indifferent ſind/ ſo fällt er von Natur auf keines/ er iſt indifferent und hat alſo die vollkommene Wahl anzunehmen / was er vor eins will.** Dieſes werden eines jeden ſeine eigene Würckun-

ckungen des Willens gar leicht beſtätigen; und in ſolchem Verſtande kan allerdings der Wille eine Facultas libera heiſſen. Dieſer Satz geht auch an bey einen gebeſſerten Willen ſowohl als einen ungebeſſerten. Exempel ſind bereits oben bey der Præliminar-Unterſuchung derer Würcknngen des Willens gegeben worden.

§. 65.

Der vierdte Satz mag dieſer ſeyn: **Weñ der Wille weder durch Philoſophiſche noch Theologiſche Mittel gebeſſert iſt/ ſo fällt er nach Anleitung des verdorbenen Verſtandes/ und ſeiner eigenen verkehrten Natur insgemein auf Schein-gute Dinge/ und ziehet ſich von Schein-böſen ab/ ohnerachtet jene in der That böſe und dieſe wohl gut ſind.** Auf ſolche Weiſe fällt er auch insgemein auf Laſter, als welche gar einen groſſen Schein des Guten bey dem verdorbenen Verſtande erwecken; hingegen zieht er ſich gar nachdrücklich von denen Tugenden ab, als welche ſeinen verderbten Geſchmacke nach den Schein des Böſen führen. Dieſes hat der Menſch von Jugend auf an ſich, gewöhnet ſich auch dergeſtalt daran, daß er ein rechter Sclav der Laſter wird. Dieſe halten ihn ſo gefangen, entkräfften ihn auch dergeſtalt an dem Vermögen was Gutes zu thun, daß der Wille in ſo weit nicht libera ſondern ſerua heiſt, und daß daher einige ſagen, der ungebeſſerte Wille habe die Freyheit nicht nach Gefallen ſich zur Tu-

gend zu wenden, wenn und wie er wolle, ſondern er werde mehr von denen Laſtern gezogen, und an dem Tugend-Wandel nachdrücklich verhindert. Dieſes letztere trägt der Herr geheimde Rath Thomaſius dergeſtalt vor, (*) daß ſeine Worte vielen zu hart ſcheinen, weil er ſonderlich die Sclaverey des Willens in Betrachtung der Laſter eine Neceſſitatem nennet, weßwegen hin und wieder in denen Schrifften dißfals Errinnerungen geſchehen; welches ich nur hiſtoriſcher Weiſe anmercken wollen, damit es nicht ſchiene als wolte ich einen ſolchen vornehmen Mann beurtheilen. Auch hat die Paſſage, welche unſer Hochgelahrte Herr D. Buddeus ſeinen Elementis Philoſ. Mor. (**) von **der Freyheit des Willens** einverleibet, bey etlichen die Meynung erwercken wollen, als ob er alle Freyheit des Willens läugnete. Allein, ſo viel mich dünckt, kan dieſelbe ſo general nicht genommen werden, weil er doch allerdings diejenige Freyheit zuläſt, vermöge welcher der Menſch in ſolchem Stande iſt, daß ihm Geſetze vorgeſchrieben werden können, auch Straffen und Belohnungen noch ſtatt finden; (***) wovon man ihm das Gegentheil ſonſt hat zueignen wollen. Wenn aber deſſen Worte auf omnem libertatem zu zielen ſcheinen, (†) ſo

Aa 4 meynt

(*) Vid. *Obſ. Select. Tom. VI. obſ. 12.*

(**) Vid. *P. 1. c. 2. Sect. I. §. 32. & ſeqq.*

(***) *Ibid.* §. *34.*

(†) *Ibid.*

meynt er diejenigen libertatem, welche man biß-her allzuweit extendiren wollen, wie er ſolches gleich anfänglich (†) zu erkennen giebt. Und wer dieſes berühmten Mannes Meynung hiervon noch diſtincter und vollkommener einſehen will, kan nur die Inſtitutiones Theol. Moralis nachſchlagen. (††) Der fünffte Satz iſt folgender: **Die Sclaverey des Willens iſt durchaus zu keiner ſo genanten Nothwendigkeit zu machen; maſſen ja der Wille nicht dergeſtalt zu denen Schein-guten Dingen und Laſtern** determinirt **iſt/ daß er durch die hierzu dienliche Mittel nicht ſolte können geändert werden.** Dieſer Satz dienet zur Behutſamkeit der gantzen Lehre von der Freyheit des Willens, muß aber auch ſelbſt mit aller Behutſamkeit abgehandelt werden. Es iſt wahr, der Wille iſt von Natur von GOtt dem HErrn alſo erſchaffen, daß er das Gute lieben und das Böſe haſſen ſoll. Es hat ſeine Richtigkeit, daß deßwegen der Wille eine ſtarcke und unumgängliche Neigung zu einer vorgeſtellten guten Sache, und einen Abſcheu vor einer vorgeſtellten böſen bey ſich empfinde, in Betrachtung deren wir dem Willen eine Neceſſitatem ſecundariam, oder im andern Grade, beygemeſſen. Es iſt auch gewiſſer maſſe nicht zu läugnen, daß wenn der verdorbene Verſtand was böſes, als was gutes, vorſtellt, der

(†) *Ibid.* §. 32.
(††) *P.* 1. *Cap.* 1. *Sect.* 4. §. 11. *ſeqq.*

der Wille eben die ſtarcke Inclination darzu empfinde, als wenn ihm was würcklich gutes vorgeſtellet wäre. Man kan auch mit gehöriger Umſchrenckung zuſtehen, daß der ungebeſſerte Wille auf ſolche Weiſe meiſtentheils das Schein-gute, welches doch in der That was böſes iſt, liebe, auch durch dieſe Unordnung denen Laſtern durch die darzukommende Gewohnheit dergeſtalt ergeben werde, daß er denenſelben ordentlich nachhänge, ihnen nicht leicht wiederſtehen könne, die Kräffte ſich zum guten zu wenden, wo nicht faſt verliere, doch nachdrücklich ſchwäche, daß er demnach nicht im Stande iſt die Tugend, wenn und wie er will, auszuüben. Jedoch iſt dieſes auch nicht zu längnen, daß er durch hinlängliche Vorſtellung ziemlicher maſſen zu einen honetten, und wie uns die heilige Schrifft zeiget, durch den Beyſtand des heiligen Geiſtes, zu einem rechtſchaffenen Chriſten-Wandel kan gebracht werden. In Erwegung deſſen allen habe ich dem Willen lieber eine Sclaverey, als Nothwendigkeit zueignen wollen. Denn wir reden jetzo hauptſächlich von einer Eigenſchafft des Willens, welche GOtt ihm anerſchaffen. Dergleichen ſoll nun bey dem Menſchen die Freyheit oder Nothwendigkeit zum guten ſeyn. Wenn wir aber betrachten, wie der Menſch durch die Laſter die Freyheit verliere, ſo iſt es keine Eigenſchafft, ſondern ein Fehler. Um deßwillen haben wir vor behutſamer gehalten, mit denen

Worte Nothwendigkeit eine Eigenſchafft des Willens zu benennen; Allein die Fehler der Freyheit haben wir nicht mit eben dem Worte, ſondern mit dem Worte der Sclaverey belegen wollen, als welches einen Fehler und Mangel anzeiget. Daß ich jetzo nichts gedencke, wie das Wort Nothwendigkeit konne zu verſchiedenen Ungelegenheiten und Irrthümern Anlaß geben, wenn man es an ſtatt der Sclaverey brauchen wolte. Zwar möchte jemand einwenden, es käme der Sache nach, mit denen beyden Wörtern auf eins hinaus. Denn die Sclaverey mache, daß der Menſch zum böſen geneigt ſey, jedoch auch durch Vorſtellungen davon konne abgewendet werden; die Nothwendigkeit im andern Grade bringe eben nichts mehr mit ſich, als eine ſtarcke Inclination zu etwas, davon der Wille gleichfals könne abgezogen werden. Hierauf dient zur Antwort: In ſo weit kämen ſie wohl überein, allein die eigentliche Neceſſitas iſt eine ſolche Eigenſchafft, welche aus der Natur des Willens flieſſet, und beſtändig bey demſelben iſt und ſeyn wird; hergegen daß er denen Laſtern ergeben und ein Sclav derſelben heiſt, das iſt was zufälliges vom Willen, welches nach einer vollkommenen Beſſerung deſſelben vergehet. Dieſes iſt meines Erachtens Unterſcheids genug. Sonſt wird die Möglichkeit, nach welcher der Wille von der Sclaverey derer Laſter durch gehörige Mittel kan abgezogen werden, auch eine Frey-

heit

heit genennet, die der Herr geheimde Rath Thomaſius gleichfals nicht läugnet, ſondern eben um derſelben Willen, den Menſchen vor fähig erkennet, daß ihm Geſetze mit Nutzen können vorgeſchrieben werden, auch darbey Straffen und Belohnungen ſtatt finden mögen.

§. 66.

Der ſechſte Satz heiſt: **Wenn der Wille nur vermittels der** Philoſophie **gebeſſert iſt/ ſo iſt er zwar kein Sclav derer groben Laſter mehr; allein deßwegen bleibt er doch noch ein Knecht der innwendigen böſen Lüſte.** Dieſes erweiſt die tägliche Erfahrung, und bekräfftigen es auch ſo viele Exempel derer Heyden, welche ſich von der groſſen Sclaverey loßgemacht. Allein weil der Wille noch unter der Gefangenſchafft der böſen Lüſte und innerlichen Laſtern ſteckt, wird er doch dergeſtalt entkräfftet, daß er vor ſich in geiſtlichen Tugenden noch nicht fortkommen kan. In Betrachtung des erſtern wird dem Willen eine Freyheit zugeſtanden, welche man insgemein die Libertatem in rebus naturalibus & ciuilibus nennet; In Erwegung aber des andern, wird ein unwiedergebohrner, ob er gleich nach der Philoſophie gebeſſert iſt, dennoch ein Knecht, und deſſen Voluntas ſerua genennet; wie die GOttes-Gelehrten (*) ſolches weitläufftig zu zeigen pflegen. Wollen wir die Heil. Schrifft vol-

(*) Vid. LUTHERUS *de ſeruo arbitrio, cum Notis Sebaſtiani Schmidii.*

vollends zu Hülffe nehmen, ſo können wir noch den ſiebenden Satz hinzu thun: **Wenn der Menſch und ſonderlich deſſen Wille rechtſchaffen zu GOtt bekehret wird/ ſo wird er der Knechtſchafft der Sünden ſo weit loß/ als es ſeine Beſchaffenheit in dieſem Leben zuläſt/ wird alſo in die wahre Freyheit geſezet/ und erhält dadurch die geiſtlichen Kräffte/ vermöge welcher er auch geiſtliche Tugenden ausüben/ und folglich ein recht Chriſtlich Leben führen kan.** Dieſes pflegen abermahls die GOttes-Gelehrten weitläufftiger zu zeigen, welche hierinnen nachzuſchlagen ſind. (*)

§. 67.

Endlich kan auch dieſer Satz noch gemercket werden, daß der Wille an ſich ſelbſt wohl durch keine äuſſerliche Gewalt könne gezwungen werden. Durch die äuſſerliche Gewalt verſteht man ordentlich die Gewalt, welche von denen Menſchen ausgeübet wird. Die Menſchen beſtehen aus Leib und Seele. Mit der letzten können ſie keine Gewalt an dem Willen eines andern ausüben, weil unſere Seele mit andern nichts ſonderliches vornehmen kan, als daß ſie eine Vorſtellung thut; dieſe aber verurſacht keinen Zwang, ſondern erweckt bloß in dem andern eine Neigung zu der Sache, welche

(*) Vid. Magnif. noſter BUDDEUS in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. IV. §. 21.*

che vorgeſtellet worden. Die Würckungen des Leibes, wenn ſie auch gleich durch die Seele dirigiret werden, haben gar keine Connexion mit dem Willen eines andern, vermittels welcher ſie demſelben eine Gewalt anthun könten; denn jener iſt eine geiſtliche Krafft, dieſe aber ſind materialiſch und cörperlich. Ich habe mit Fleiß geſagt, der Wille an ſich ſelbſt könne nicht gezwungen werden; Denn was die Gliedmaſſen des Leibes betrifft, durch welche der Wille ſein Verlangen oder nicht verlangen ausübet, ſo lehret uns die tägliche Erfahrung, daß dieſelben allerdings können gezwungen werden, es gehet aber dieſes nicht ſowohl den Willen als den Leib an. Dieſes iſts, was andere ſonſt zu ſagen pflegen, daß der Wille könne gezwungen werden, quoad actus imperatos, welche durch die Glieder des Leibes verrichtet werden, nicht aber quoad elicitos, welche allein vom Willen dependiren und verrichtet werden. Auf dieſe Art iſt der Wille wiederum eine Facultas libera, ſo fern die libertas entgegen geſetzt wird der Coactioni, und ſonſt auch ſpontaneitas mit einem nicht gar zu Lateiniſchen Worte genennet wird. Es finden ſich zwar bey der Spontaneitate verſchiedene Bedeutungen, daß man manchmahl nicht weiß, was dieſes Wort heiſſen ſoll. Ich meines Orts halte aber davor, daß es am beſten ſey, wenn man die innwendige Freyheit libertatem, und die äuſſerliche, vermöge welcher man durch

keine

keine äuſſerliche Gewalt worzu gezwungen wird, ſpontaneitatem nennet. (*)

§. 68.

Auf dieſe Art hat zwar der Wille in gewiſſen Stücken Facultas neceſſaria geheiſſen, iſt aber auch zugleich libera geweſen, welches Letztere die Heyden gleichfals erkannt haben, wie hiervon unter andern Horneius nachzuleſen iſt. (**) Sonſt pflegen bey der Lehre von der Freyheit des Willens auch einige Einwürffe erörtert zu werden, welche wir kürtzlich mitnehmen wollen. Nemlich, es meynen etliche, als wenn der Concurſus DEI, die Præſcientia deſſelben, oder auch wohl gar ein Fatum, oder unumgängliches Schickſal, und die Geſtirne mit ihrem Einfluſſe der Freyheit des Menſchen zuwider lieffen. Dieſe Einwürffe wollen wir nun eintzeln beantworten: Was den Concurſum DEI anlangt, ſo entſteht eigentlich die Obiection daher, daß GOtt mit allen Verrichtungen derer Menſchen concurrire, und dieſe alſo nicht in der Freyheit des Menſchen ſtünden, ſondern von GOtt dependirten. Dieſes erklären einige alſo, daß GOTT zwar eine Cauſa derer menſchlichen Verrichtungen mit ſey; alleine der Menſch ſelbſt ſey doch würcklich auch eine Cauſa zugleich, daß demnach die Verrichtungen von

(*) Vid. ADRIANUS HEEREBORD *in Colleg. Eth. Diſp. X. Theſ. I.* Conf. HORNEIUS *L. II. c. 5. §. 3. p. 195.*

(**) Vid. *eius Phil. Mor. Lib. II. c. 5. §. 3.*

von denen Menſchen unmittelbar-, von Gott aber mittelbarer Weiſe herkämen. Andere hingegen gehen hierinnen ſo weit, daß ſie ſagen, die Verrichtungen derer Menſchen dependirten unmittelbar von GOtt, der Wille derſelben aber wäre nur eine Cauſa occaſionalis; wie dieſe Hypotheſin viele Carteſianer, und ſonderlich Malebranche defendiren. Hierauf dient nun zur Antwort: Wenn wir recht fleißig erwegen, was der Concurſus DEI ſey? Und wie er zu concurriren pflege? So kömmt es auf nichts anders an, als daß GOtt die Creaturen erhalte, und ihnen Kräffte gebe, etwas zu thun. Die Art und Weiſe aber etwas vorzunehmen, dependiret von der Natur desjenigen, welcher was thut. Iſt dieſes ſo beſchaffen, daß er im Thun eine Freyheit hat, ſo nimmt ſie GOTT durch ſeinen Concurſum nicht weg, ſondern ſucht ſie vielmehr zu erhalten und zu befördern. (*) Denn dieſes iſt vorher ausgemacht, daß GOtt die Creaturen mit allem ihren Weſen und Eigenſchafften erhalte, und folglich erhält er auch bey denen Creaturis liberis die Eigenſchafft der Freyheit. Hieraus flieſt nun, daß der Concurſus DEI der Freyheit derer Menſchen nicht zu wieder ſey; womit ſich die erſten Opponenten leicht werden befriedigen laſſen. Hergegen Carteſius, und die es mit ihm hierinnen halten, werden deſtoweniger überwieſen werden, je

hals-

(*) Vid. DANNHAUERUS *in Quæſt. Moral*, 8. §. 59.

halsſtarriger ſie das Vorurtheil behaupten wollen, daß die Seele nur in Cogitatione beſtünde, und alſo nicht fähig ſey, die Würckungen des Leibes zu expediren, dannenhero muſte nothwendig GOtt das Meiſte thun, und der Wille nur die Gelegenheit darzu machen. Allein es haben dieſelben wohl zu bedencken, erſtlich/wie ſchlechten Grund die Meynung habe, daß die Seele nur in Cogitatione beſtehe. Denn die Gedancken ſind nur Würckungen derſelben, nicht aber ihr Weſen ſelbſt. Es iſt auch nach denen Principiis derer neuern Logicorum eine ausgemachte Sache, daß wir das Weſen der Seelen nicht penetriren können, ſondern nur durch die Würckungen auf deren Kräffte ſchlieſſen müſſen; In Betrachtung deſſen Carteſius und andere nicht ſo auf das erkannte Weſen der Seelen hätten trotzen ſollen. Zum andern dörffte eben ſo ſchwehr zu begreiffen ſeyn, wie GOtt als ein Geiſt den Leib bewegen könne, da die Seele als ein Geiſt denſelben nicht bewegen möchte. **Drittens** ſolte man fleißig auf die Folgereyen ſehen, welche dieſe Meynung nach ſich zöge. Es muß ja GOtt ohnfehlbar die cauſa omnium vitiorum werden, weil der Menſch nur die Gelegenheit darzu macht, GOtt aber alles andere unmittelbar verrichtet. Und was dergleichen ſehr ſchlimme Dinge mehr ſind.

§. 69.

Was ferner die Præſcientiam DEI anlangt, ſo

ſo entſteht daher auf folgende Weiſe ein Dubium: Die Præſcientia ſiehet alles vorher, und alſo auch alle Verrichtungen derer Menſchen. Dieſe kan nun nicht fehlen; alſo müßen die Verrichtungen auf ſolche Art vollbracht werden, wie die Præſcientia es vorher geſehen, und alſo ſtehen dieſelben nicht in dem freyen Willen des Menſchen, ja dieſer letzte findet keine ſtatt mehr. Hierauf dienet zur Antwort: Wenn von der Præſcientia DEI die Verrichtungen derer Menſchen herkämen, ſo wäre hieraus zu ſchließen, daß ſie an dieſelbe gebunden wären, und alſo durch den freyen Willen eines Menſchen nicht könten geändert werden, folglich bliebe dieſer nicht mehr in der Freyheit. Allein ſo verhält ſich die Sache gantz anders. Die Præſcientia richtet ſich vielmehr nach denen Verrichtungen der Menſchen. Wie dieſe nun durch den freyen Willen erwehlet werden, ſo ſieht es die Præſcientia auch vorher, und alſo benimmt dieſe dem Willen die Freyheit gar nicht. So wenig gegenwärtige Dinge von dem Wiſſen GOttes, wohl aber von deſſen Macht dependiren, ſo wenig dependiren auch zukünfftige Dinge von dem vorherwißen GOttes. (*) Man kan dieſes durch ein Gleichnüß etwas deutlicher faſſen. Es iſt einer beſchieden zu mir zu kommen, ich gucke nun eben zum Fenſter hinaus, und ſehe daß er die Gaſſe herauf kömmt. Ich

 weiß

(*) Conf. SAMUEL PUFENDORFIUS *in Iure Feciali.* §. 72.

weiß es vorher, daß er zu mir kommen wird. Dependirt denn nun ſein Gehen und Kom̃en von meinen Vorherſehen, oder dependirt dieſes vielmehr von jenem? Ich meine allerdings, weil er die Gaſſe herauf kömmt, ſo ſehe ich vorher, daß er zu mir kommen wird. Auf ſolche Weiſe kan alſo die Præſcientia DEI der Freyheit des Willens nicht zuwieder ſeyn.

§. 70.

Bey dem Fato oder **unumgänglichen Schickſale/ und denen Geſtirnen/** ſamt deren **Einflußе** haben wir uns deſtoweniger Furcht zu machen, daß ſie uns der Freyheit berauben werden. Denn was das Fatum betrifft, welches man ſonſt Stoicum nennet, ſo ſoll daſſelbe eine ſolche unumgängliche Nothwendigkeit ſeyn, welcher nicht allein alle Creaturen, ſondern GOTT ſelbſt unterworffen, und wodurch nicht allein dem Menſchen die Freyheit, ſondern Gott die Providenz und Allmacht genommen wird. Um deßwillen braucht es wenig oder keine Wiederlegung, denn ein ſolches fatum iſt abſurd, und der Vollkommenheit GOttes ſehr nachtheilig, auch alſo beſchaffen, daß die Stoici ſich ſelbſt keinen rechten Begriff davon machen können, (*) und man alſo nicht beſorgen darf, daß ein ſolches jemahls in der Welt geweſen ſey.

Was

(*) Vid. celeberrimus Dn. D. BUDDEUS *in Analect. Hiſt. Phil. p. 147. ſeqq. item p. 176 ſeqq.* Conf. IACOBUS THOMASIUS *in pecul. Diſſ. de Malignitate fati Stoici.*

Was die Geſtirne und deren Einfluß anlangt, ſo will ich eben nicht läugnen, daß ſie eine gewiſſe Influenz haben, (*) allein daß ſie ſolten einen ſolchen ſtarcken Einfluß in die Seele als einen Geiſt haben, daß dadurch alle Freyheit verlohren gehe, wird ſich niemand leicht einbilden, iſt auch wohl in Ewigkeit nicht zuerweiſen. (**) Sonſt ſcheint der berühmte Joann Lockius uns noch einigermaſſen contrair zu ſeyn, indem er (***) meint die Freyheit gehöre nicht ſowohl vor den Willen, als den gantzen Menſchen. Allein ich halte meines wenigen Orths davor; ob gleich der gantze Menſch frey genennet werden mag, ſo wird dieſes doch unſerer Lehre nichts præiudiciren, weil ja dieſe Freyheit allerdings hauptſächlich auf dem Willen ruhen und dieſem alſo vor andern zugeeignet werden kan. (†)

§. 71.

Dieſemnach bleibt die Freyheit des Willens, ſo weit ſie ihm zuſtehet, ungekräncket. Und damit es auch das Anſehn nicht habe, als hätten wir dieſe Lehre ohne Nutzen ſo weitläufftig

Bb 2 unter-

(*) Vid. toties laudatus BUDDEUS *in Phil. Theor. P. IV. c. 3.*

(**) Præcipui, qui de aſtrorum tegendi ſunt influxu, citantur à mox allegato Viro optimo in *Inſtit. Theol. Mor. l c. § 23. n. 1.*

(***) Vid. *Tr. de Intellectu humano L. 1. c. 21.*

(†) Conf. Magnif. BUDDEUS *l. c. §. XI. in nota adiecta.*

unterſucht, wollen wir die vornehmſten Uſus kürtzlich durchgehen. Erſtlich hat dieſe Lehre den Nutzen, daß wir dadurch die Freyheit des Willens, als eine beſondere Eigenſchafft, deſto deutlicher und diſtincter erkennen lernen, weil darauf in dem natürlichen Rechte gar viel geſehen wird. Denn was wir mit Wiſſen und freyen Willen thun, daſſelbe heiſt hauptſächlich actio voluntaria. Dannenhero auch die Lehre von der Imputation derer menſchlichen Verrichtungen gar einen beſonderen Grund in der Lehre von der Freyheit des Willens ſucht. Hugo Grotius hält deßwegen die Meynungen, welche dem Willen dieſe Freyheit gantz und gar abſprechen, vor ſehr gefährlich. (*) Zum andern/weil wir erkennen, wie uns GOtt alſo erſchaffen, daß unſer Wille einen recht natürlichen Trieb zum Guten, und Abſcheu vom Böſen habe, ſo lernen wir daher unſere nachdrückliche Obligation in Erwehlung des Guten und Meidung des Böſen erkennen. Es iſt alſo unſere Schuldigkeit immer dahin zu dencken, damit wir die ſo herrliche Intention des groſſen GOttes, welche er auch durch den beſondern Trieb unſers Willens befördern wollen, ja nicht verhindern, ſondern durch Erlangung des Guten und Vermeidung des Böſen in ſolchen Stand kommen möchten, daß uns GOtt zeitlich

(*) Vid. *Opuſc. de dogmat. Reip. noxiis.* Conf. Samuel Pufendorfius *L. 1. de Iure N. & G. c. 4. §. 3.*

lich und ewig glückſeelig machen könne. Zum **dritten**/ weil eben ein ſolcher Trieb auch bey dem Bono maiori, oder in Erwehlung des beſſern und beſten geſpürt wird; wie wir denn hingegen auch bey ſchlimmern Ubel ein deſto nachdrücklichern Abſcheu empfinden: So erkennen wir auch hierinnen unſere Schuldigkeit, daß wir allezeit auf das Beſte dencken, und das Schlimmſte deſtomehr fliehen ſollen. Bey indifferenten Sachen dörffen wir aber in der Wahl deſtoweniger ſingulair ſeyn und uns aufhalten, weil wir doch von denen andern nichts beſſers hoffen können. Zum **vierdten**/ da wir erkannt, daß der verderbte und noch ungebeſſerte Wille mehr auf Böſes, als Gutes, mehr auf Laſter, als Tugenden fällt; ſo ſollen wir daher den Schaden eines ſolchen verderbten Zuſtandes deſto empfindlicher erkennen, auch deſto mehr Gelegenheit nehmen, uns von den ungebeſſerten Weſen loßzumachen. Zum **fünfften**/ weil wir auch überzeuget werden, daß die Sclaverey der Laſter zwar den Menſchen ſehr feſte halte, aber doch deßwegen keine unveränderliche Nothwendigkeit werde; ſo darff ſich kein Menſch entſchuldigen, daß er einmahl denen Laſtern dergeſtalt ergeben ſey, daß er dieſelben ohnmöglich laſſen könne, maſſen ja die Mittel ſchon bey der Hand ſind, durch deren Hülffe wir uns von dieſer Gefangenſchafft befreyen mögen. **Endlich** weil wir deutlich genug gemercket, daß wir die Philoſophiſche Mit-

tel von der Sclaverey nicht hinlänglich befreyet werden, und diejenigen Kräffte erlangen können, welche zu einem ſolchem Wandel gehören den wir nach GOttes Willen zu führen haben; ſo dörffen wir freylich bey der Philoſophiſchen Erkäntniß nicht ſtehen bleiben, ſondern müſſen die heilige Schrifft zu Hülffe nehmen, damit wir nicht ewig Sclaven der Sünden und Laſter bleiben. Ein ſpecial-Nutzen unſerer Lehre iſt ſonſt auch dieſer, daß wir erkennen, weil der Wille nicht kan gezwungen werden, ſo werde die Religion eben ſo wenigen Zwang leiden. Die Religion kömmt hauptſächlich auf zwey Stücke an, daß wir die rechte Erkäntniß haben, wie wir vor GOTT leben ſollen; und daß wir auch die rechte Ausübung darauf folgen laſſen, welche GOtt gefällig iſt. Jenes kömmt ſonderlich auf den Verſtand, und dieſes auf den Willen an. Der Verſtand iſt in Betrachtung der Warheit und Irrthümer Facultas neceſſaria, welche die Irrthümer niemahls als Warheit, und dieſe niemahls vor jene annehmen kan, wenn ſie vorher die rechte Erkäntniß von beyden gehabt. Der Wille wird durch einen natürlichen Trieb zum Guten, und natürlichen Abſcheu vom Böſen, nachdrücklich geführet, wieder welchen Trieb keine erſchaffene Macht was ausrichten kan. So weit auch der Wille frey iſt, kan er gleichfals nicht durch äuſſerliche menſchliche Gewalt worzu gezwungen werden, ob gleich in äuſſerlichen

Din-

Dingen zuweilen was forciret wird; alſo handeln diejenige wieder die menſchliche Natur, welche eine falſche Religion aufdringen wollen. (*)

§. 72.

Die **vierdte** Eigenſchafft des Willens, welche wir einigermaſſen bereits an denen Würckungen deſſelben wahrgenommen, iſt die **Gewonheit**. Wir verſtehen hierdurch nicht die Gebräuche einer Nation oder anderer Geſellſchafften und Menſchen, ſondern dieſes heiſt die Gewohnheit des Willens, **daß er ſich einer** Special-**Neigung vor andern ergiebt**. Z. E. Wenn ein Menſch vorher eine Neigung ſchlecht weg zum Garten-Weſen hätte, er ergäbe ſich aber derſelben vor andern, ſo hieß es eine Gewohnheit nach vorigen Stylo. Dieſe entſteht aus unterſchiedenen Urſachen. **Erſtlich** kan eine Neigung den Anfang darzu legen. Worzu einer erſt geneigt iſt, dem ergiebet er ſich deſto leichter. Jedoch muß dergleichen Neigung nicht eben allezeit zum Grunde liegen, denn die Erfahrung lehret, daß wenn jemand auch zu etwas keine ſonderbahre Luſt und Neigung gehabt,

(*) Specialiori ratione hac de re egerunt IOAN. GERHARDUS *de Magiſtr. Polit.* §. 333. DANNHAUERUS *Quæſt. Mor. II.* §. 62. HUGO GROTIUS *L. II. de Iure B. & P. c. 20.* §. 45. *ſeqq.* & HERMANNUS CONRINGIUS *in Exerc. de Maieſtatis Ciuilis autoritat. & offic. circa ſacra* §. 115. *ſeqq.*

habt, er ſich demſelben doch nach einiger Zeit hat ergeben befunden. Weil nun die Neigungen ziemlichermaſſen durch die Temperamenta, wo nicht erreget, doch erhalten und geſtärcket werden, ſo kan man wohl ſagen, daß zum **andern** auch die Temperamenta was zu einer obenbeſchriebenen Gewohnheit beytragen; welches wir deutlicher erkennen werden, wenn wir unten zu der Lehre von denen Temperamenten mit Fleiß ſchreiten. Zum **dritten** entſtehet unſere gemeldete Gewohnheit hauptſächlich durch die **öfftere Ausübung**. Dieſe iſt wohl die aller vornehmſte Urſache. Denn wenn gleich die beſondere Neigung fehlt, es reitzet auch das Temperament uns nicht worzu an, man übet aber eine Sache öffters aus, ſo entſteht doch daher unſere obbeſchriebene Gewohnheit. Durch dergleichen Ausübung kan man ſich zu was bequemen, welches uns nicht allein vorher zuwieder geweſen, ſondern worbey wir alles verwettet, daß wir uns zu einer ſolchen Sache nicht würden bringen laſſen. Dieſe iſt auch wohl der Grund zu denen Neigungen, welche die Stände an ſich haben. Man ſagt insgemein, daß der Adeliche Stand zur Hochmuth geneigt ſey; woher kömmt dieſes? Ich glaube, wenn auch gleich keine Neigung zur Hochmuth vorher da iſt; wenn auch gleich das Temperament nicht dahin will; weil inzwiſchen ſich öffters ſolche Gelegenheit bey Adelichen Perſonen findet, wodurch dieſelben eine Hochmuth ausüben,

ſo

ſo entſteht daher die Gewohnheit und endlich eine Neigung. **Endlich kan auch die Nachahmung anderer Leuthe** viel zu einer ſolchen Gewohnheit beytragen. Es iſt gar zu was wunderliches, daß der Menſch ſo gar auch die beſondern Bewegungen des Leibes eines andern ſich angewöhnet, wo er öffters mit demſelben umgehet. Ich habe Perſonen gekennet, welche der andern, mit welchen ſie umgegangen, ihre Reden, Gebärden, ſchütteln des Hauptes und den Gang ſich zueigen gemacht. Dieſes alles bekräfftiget die tägliche Erfahrung nachdrücklich.

§. 73.

Hierauf können wir ferner anmercken, **erſtlich/ daß die Gewohnheit eine ſchlechte Neigung zu etwas nachdrücklich verſtärcke.** Worzu man erſt wenig Luſt gehabt, demſelben hängt man nachgehends öffters alſo an, daß man ſich ſelbſt darüber wundert. Zum **andern/ daß ſie wohl gar eine neue beſondere Neigung zu erwecken fähig ſey.** Es werden jederman Caſus und Exempel bekannt ſeyn, da man ſich Dinge angewöhnet, welche vorher uns nicht einmahl bekannt geweſen, geſchweige daß wir eine Neigung darzu hätten haben ſollen. **Drittens gewöhnen wir uns was an/ und erwecken eine neue Neigung zu etwas/ das uns vorher nachdrücklich zuwieder geweſen. Vierdtens macht die Gewohnheit eine ſolche ſtarcke Neigung zu etwas/ daß**

wir gleichſam in eine Sclaverey derſelben gerathen. Viele haben ſich dergeſtalt an dem Brandewein, Toback und dergleichen gewöhnet, daß ſie denſelben faſt nicht laſſen können. Jedoch iſt fünfftens dieſe Sclaverey keine Nothwendigkeit/ von welcher wir uns nicht wieder loßmachen könten/ ſondern ob es gleich langſam und ſchwehr zugeht/ ſo iſt es doch durch hinlängliche Mittel möglich zu machen. Hierzu gehören nicht alleine nachdrückliche Vorſtellungen, ſondern auch die öfftere Ausübung ſolcher Dinge, welche der vorigen Gewohnheit zuwieder ſind, und endlich der Beyſtand einer höhern Krafft, welche man durchs Gebeth erhalten muß. Zum ſechſten finden wir auch dieſes, daß wir uns zum Guten ſowohl/ als zum Böſen gewöhnen. Worzu man ſich endlich gewöhnet/ das kömmt einem auch leichter an. Alle dieſe Sätze brauchen keinen fernern Beweiß, als die Erfahrung weßwegen wir uns darbey nicht aufzuhalten haben. Den Nutzen dieſer Gedancken werden wir inzwiſchen in der letzten Abtheilung deutlich genug begreiffen.

§. 74.

Die Neigungen, welche durch die Gewohnheit geſtärcket und befeſtiget werden, nennet man auch Mores, Art oder Sitten. Das erſte und letzte Wort bedeutet ſonſt die Verrichtungen derer Menſchen ſelbſt, dergeſtalt, daß gute

gute Sitten, die Tugenden, und böſe Sitten, die Laſter, ſo ferne beydes Verrichtungen ſind, heiſſen. Auf ſolche Weiſe nehmen wirs aber allhier nicht; ſondern es bedeuten die Mores oder Sitten, wie kaum gemeldet worden, die durch Gewohnheit befeſtigte Neigungen. Dieſe ſind entweder general oder ſpecial; beyde aber zielen entweder auf was gutes oder was böſes. Nach denen General-Sitten hat man ſich entweder überhaupt zu einem tugendhafften oder Laſter-vollen Leben gewöhnet. Nach denen ſpecial-moribus, gewöhnt man ſich etwas beſonderes an, das entweder gut und wohlanſtändig, oder böſe und unanſtändig iſt. Alſo iſt bekannt, wenn jemand was ſingulaires an ſich hat, welches wieder das Decorum läufft, ſo heiſts: **Es iſt ſeine Art ſo.** Die Lehr-Sätze, welche wir im vorhergehenden §. vorgetragen, laſſen ſich alle hieher ziehen. Wie wir aber dieſe Mores und Sitten zum guten appliciren ſollen, was ſie auch vor böſes ſich zu eigen machen, und wie man dieſelben wieder verbeſſern könne, dieſes wird in denen nachfolgenden Abhandlungen erörtert werden.

§. 75.

Die fünffte Eigenſchafft des Willens/ welche wir bereits oben aus denen Würckungen einigermaſſen erkennen lernen, beſteht darinnen, daß der Wille nicht allein durch die Vorſtellung des Verſtandes erreget, und beweget werde, wie wir dieſe Eigenſchafft bereits

an-

anfänglich betrachtet, ſondern **daß er ſich ſonderlich durch gehörige Vorſtellungen oder Gegen-Vorſtellungen von einer Sache zur andern lencken laſſe.** Mit einem Worte: **Die leitende Regierung des Willens.** Gleich wie derſelbe durch Vorſtellung eines guten und böſen gereget wird, daß er jenes verlanget, und dieſes auerſiret; eben ſo wird auch derſelbe durch eine andere Vorſtellung, oder Gegen-Vorſtellung von einer Sache abwendig, und zu der andern geneigt gemacht, man muß nur jene als ſchädlich und dieſe als nützlich vorſtellen. Wir haben oben bereits ein Exempel eines Menſchen, der der Uppigkeit ergeben geweſen, und davon abgeführet worden, vor Augen gehabt. Es iſt aber eben daſelbſt auch gezeiget worden, erſtlich/ **daß die Vorſtellungen und gegen-Vorſtellungen müſſen angenommen werden/** wo anders der Wille ſolte gelencket werden. Denn es iſt leider! mehr als zu bekannt, daß Gottloſen öfftere Vorſtellungen gemacht werden, und ihr Wille doch ungelencket bleibet. Dieſes kömmt freylich daher, daß ſie mit Willen auf die Vorſtellungen nicht achtung geben, ſondern in Gedancken mit Fleiß anderswohin dencken, weil ſie ſich von dem vorigen Obiectis und Leben nicht wollen abziehen laſſen. Es geſchicht auch zum andern öffters, daß man bey einer Vorſtellung einer beſſern Sache wohl achtung giebt; allein **die vorher geliebte oder gehaſſete** Obiectum

ſtellt

ſtellt man ſich zugleich weit nachdrückli-cher in Gedancken vor. Ob nun der Wille gleich durch die gegen-Vorſtellungen eines gu-ten Freundes gerührt wird, daß er ſich endlich lencken lieſſe, ſo iſt doch die Vorſtellung des vo-rigen Obiecti, welche der zubeſſernde Menſch zugleich in Gedancken hat, weit nachdrückli-cher, ſtärcker und lebendiger, und hält alſo den Willen beſtändig an ſich, daß er an aller Len-ckung gehindert wird. Jedoch mercket man zum dritten auch dieſes; je öffter eine gegen-Vorſtellung geſchicht; je nachdrücklicher/ je ſtärcker und lebendiger dieſelbe iſt/ je leich-ter läſt ſich der Wille dadurch lencken. Zum vierdten/ je freyer der Menſch von Vorurtheilen und böſen angewöhnten La-ſtern iſt/ je leichter iſt die Lenckung des Willens; je mehr aber derſelbe mit ange-regten Ubeln geplagt wird/ je ſchwehrer iſt die Leitung des Willens.

§. 76.

Dieſe Betrachtung von der Vorſtellung und gegen-Vorſtellung giebt uns das beſte Mittel zur Beſſerung und Zubereitung des Willens an die Hand. Auſſer derſelben aber, finden ſich noch mehr Dinge, welche den Wil-len lencken helffen. Wir können ſie meiſten-theils als Hülffs-Mittel der Vorſtellung an-ſehen, daß dieſe dennoch den Vorzug auſſer dem Gebethe vor allen andern behält. Zu dieſen Subſidiis gehört hauptſächlich die Beſſerung

des

des Verſtandes/ wodurch die Vorſtellung deſto richtiger wird; die **Erkäntniß ſein ſelbſt**/ ſowohl nach der natürlichen als verderbten Beſchaffenheit, damit die Vorſtellung deſto nachdrücklicher werde; ingleichen **das Gebeth**/ welches auch der Philoſophie nicht verborgen iſt, und andere Mittel mehr, welche eigentlich zu der vierdten Abhandlung gehören, hier aber mit berühret werden, damit wir die vorhabende Eigenſchafft des Willens, nemlich die **Lenckung** und **Regierung** deſſelben deſto deutlicher begreiffen möchten.

§. 77.

Die Erkäntnüß dieſer Eigenſchafft zeiget uns nicht allein die Möglichkeit unſerer Beſſerung, ſondern auch einigermaſſen die Art und Weiſe derſelben. Und alſo iſt ſie ein gutes Fundament der vierdten Abhandlung, welche von denen Mitteln, wie auch der Art und Weiſe, wie der Wille ſoll gebeſſert werden, mit Fleiße handelt. Die Special-Uſus, welcher wir aus der Betrachtung unſerer vorhabenden Eigenſchafft ziehen könten, ſind gleichfals ſolche Regeln, welche in gedachter Abhandlung füglicher und ordentlicher angebracht werden; alſo wollen wir dieſelbe biß dahin verſparen. Was ſonſt bey der erſten Eigenſchafft des Willens erinnert worden, daß die nöthige Vorſtellung des Verſtandes, welche vor der Bewegung des Willens hergehen müſte, nicht wohl eine Herrſchafft über dem Willen könne genennet werden, die-

dieſes muß man auch hier wiederhohlen; wie denn auch die übrigen Gedancken, welche wir von dem Imperio des Verſtandes daſelbſt gehabt, gar füglich allhier können appliciret werden.

§. 78.

Die ſechſte und letzte Eigenſchafft / welche wir oben aus denen Würckungen des Willens erkennen können iſt die thätige Regierung des Willens / Vermöge welcher derſelbe, nicht allein den Verſtand, die Sinnen, den Appetitum Senſitiuum, ſondern auch die Glieder des Leibes zu ihrem Endzweck anreitzen und antreiben kan. (*) Man nennet ſonſt dieſe Eigenſchafft ein Imperium, oder **Herrſchafft des Willens.** Es gibt alhier abermahls viele Fragen und Streitigkeiten unter denen Scholaſticis, welche aber meiſtens durch das Wort imperium, als welches ſich auf unſere Eigenſchafft, eigentlich davon zu reden, nicht wohl appli-

(*) *Eo vero nomine,* (imperii) *nihil aliud intelligimus, quam eiusmodi voluntatis poteſtatem, qua mentis facultates reliquas in uſum ſuum intendere & motus quosdam corporis pro lubitu excitare ac determinare poteſt.* Vid. celeberrim. BUDDEUS *in Inſtit. Th. Mor. P. 1. c. 1. Sect. 4. §. 24.* Conf. ex antiquioribus HORNEIUS *l. c. c. 3.* §. *9. & c. 4. §. 3.* ex recentioribus PHILARETUS in Eth. L. I. c. 3. §. 8. p. 44.

appliciren läſt; (*) ingleichen durch nicht gar zufleißige Vorſtellung der Sache ſelbſt, entſtanden ſind. Man verſtehet alhier nicht die äuſſerliche Regierung, welche man an andern Leuten ausübet, ſondern die innerliche, die in uns ſelbſt und an unſren Gliedern vorgehet. Jene möchte wohl eigentlich ein Imperium oder Herrſchafft heißen; dieſe aber iſt nicht ſo beſchaffen, daß ſich dieſes Wort accurat darauf applicirén laſſe, weil gar viel Dinge an der Regierung des Willens fehlen, welche ſich ſonſt bey andern befinden, welche ein imperium heißen wollen. Es iſt alhier nicht ſo eine Macht und Gewalt, nicht ſolche Unterthanen und dergleichen mehr, welche ſonſt zum rechten Imperio gehören. Wenn alſo dieſes Wort ja noch gelten ſoll, muß man daſſelbe nur in ſenſu improprio und Gleichniß-Weiſe nehmen. Was ſonſt die Sache ſelbſt betrifft, ſo erkennen wir ſie durch eine Empfindung, und gehört alſo meiſt zu denen ideis ſimplicibus, welche wir beſſer empfinden als durch Worte vorſtellen. Inzwiſchen ſuchen die Gelehrten dieſelbe durch unterſchiedene Worte an den Tag zu legen, bald nennen ſie es ad uſum intendere, excitare & determinare, bald impellere und ſo weiter. Wenn man die Sache weitläufftig umſchreiben will, ſo läſt ſich dieſe Eigenſchafft ſpühren durch reitzen und applicirén derer übrigen Theile des Menſchen zum Guten; ingleichen durch abziehen derſelben vom Böſen.

§. 79.

(**) Vid. iam laudat. BUDDEUS l. c. in nota adiecta.

§. 79.

Daß eine ſolche **Regierung des Willens** bey uns gefunden werde, bezeugt unſere eigene Erfahrung. Denn ob gleich viele Dinge in unſern Leibe geſchehen, mit welchen unſer Wille nichts zu thun hat, (*) wohin zum Exempel die Verdauung des Magens, die Bewegung des Geblüts an ſich ſelbſt, und dergleichen gehören: So geſchehen doch viele Verrichtungen auf anreitzen des Willens, und unterbleiben hingegen, wenn ſie ihm mißfällig ſind. **Wie es aber zugehe** daß der Wille, als ein geiſtliches Weſen könne dieſe Regierung verrichten, das iſt uns wohl unbekandt, weil wir ſein Weſen ſelbſt nicht allzuwohl kennen. Dieſes hat der gelehrte Philaretus (**) gar artig vorgeſtellet. Es liegt uns endlich daran auch nicht gar zu viel; genug daß wir wiſſen, daß eine ſolche Regierung in uns geſchicht. Damit wir aber dieſelbe deſto diſtincter erkennen, wollen wir die Theile des Menſchen eintzeln durchgehen, welche ſich von dem Willen regieren laſſen.

Cc §. 80.

(*) Vid. PHILARETUS *in Eth. Proleg.* §. 3. *n.* 8. Conf. HORNEIUS l. c. c. 4. §. 8.

(**) *Quo pacto, quæ dixi, ad voluntatis nutum tam mira dexteritate procedant, id equidem mihi tam obſcurum eſt, quam quod obſcuriſſimum: quia leges federis, quo mens & corpus arctiſſime ſociatu viuunt, perſpectas non habeo. Vid. L. 1. c. 3. §. n. 2. & 3.*

§. 80.

Zum erſten kömmt vor der **Verſtand vor ſich** / ohne daß man die innerliche und äuſſerliche Sinne darzu rechne. Dieſer Intellectus purus kan zwar von dem Willen darzu nicht gereitzet oder appliciret werden, daß er dasjenige was wahr iſt, vor falſch erkenne, und was falſch iſt, vor wahr; denn darinnen iſt der Verſtand eine Facultas neceſſaria, welche in ſo weit keine Direction leidet. Dieſes aber mercken wir durch unſere eigene Empfindung, daß der Wille den Verſtand encouragiren kan einer Sache nachzudencken, auf dieſe und jene Art zu betrachten, die gemachte Vorſtellung zu beurtheilen, weiter zu raiſoniren, und dergleichen mehr. (*) Zum **andern** kommt vor Intellectus impurus, mixtus oder mit einem Worte die **Sinne.** Dieſe ſind entweder innerlich oder äuſſerlich. Zum innerlichen gehört die Imaginatio, iudicium ſenſuum internum und memoria. Was demnach die Imagination betrifft, ſo kan zwar der Wille nicht hindern, daß wenn äuſſerlich etwas vorgeſtellet wird, ſolches innerlich nicht einen Schein im Gehirn und der Seelen verurſache; auch kan er nicht hindern, daß dieſe Vorſtellung recht lebendig ſey, wenn die Sache ſelbſt die Imagination nachdrücklich afficirt, noch vielweniger kan er befehlen, daß dieſe Krafft eine unerkäntliche Sache ſich vorſtellen, oder deutlicher, als die Sache leidet, begreif-

(*) Vid. HORNEIUS *l. c. c.* 4. §. 4.

greiffen möge; allein ſo weit kan ers doch wohl bringen, daß dieſe Krafft ſich auf eine Sache, die erkennet werden ſoll applicirt, dieſelbe ſo viel möglich deutlich und lebhafft vorſtellet. Eben dieſes iſt auch von dem Iudicio ſenſuum interno zu mercken. Was die Memorie betrifft, ſo ſteht abermahl dieſelbe in gewiſſen Stücken unter der Direction des Willens; in gewiſſen Stücken aber nicht. Der Wille kan nicht zuwege bringen, daß die Memorie über ihre Fähigkeit etwas behalte; oder was ſie kräfftig und nachdrücklich aufbehält, gleich wieder vergeſſe; jedoch kan er durch deſto nachdrücklichere und öfftere Vorſtellung die Behaltung befördern, auch die Vorſtellung wieder hohlen; durch andere Mittel auch wohl die Vergeſſenheit einigermaſſen zuwege bringen. Was die äuſſerliche Sinne anlangt, ſo kan er zwar nicht verhindern, daß wenn ein Obiectum da iſt, der Senſus auch ſonſt richtig und offen iſt, daß die Vorſtellung nicht geſchehen ſolte. Wen̄ z. E. einer die Augen offen hat, und es wird was vorgeſtellt, und iſt auch ſonſt zum ſehen alles da, ſo kan er die Vorſtellung eines Obiecti nicht verhindern. Eben alſo kan er auch nicht machen, daß die Senſus über ihre Krafft ſteigen, und Dinge erkennen, die mit denen Sinnen nicht zu faſſen ſind. Aber dieſes kan er thun, daß er die Augen aufthut und zuſchlieſt, daß er dieſelbe auf ein Obiectum wirfft, oder auch wegwendet, daß er ferner die Ohren zum hören

applicirt, oder dieſelbe wegkehret, zuhält, und ſo weiter; welches alles mutatis mutandis, auch auf die andere Sinnen zu appliciren.

§. 81.

Zum **dritten** iſt auch, ſo weit unſere Empfindung uns lehret, der Appetitus ſenſitiuus dem Willen unterworffen. So weit kan es dieſer zwar nicht bringen, daß durch ohngefehre Vorſtellung der Imagination, der Appetitus ſenſitiuus nicht ſolte erreget, auch wohl ein Affect erwecket werden; allein durch nachdrückliche Wachſamkeit, Abziehung, und verurſachte Gegen-Vorſtellung kan er dem Appetitui ſenſitiuo Wiederſtand thun, denſelben auch überwinden, und mit ſeinen Begierden beſänfftigen oder gar unterdrücken, wie wir ſolches bey der Pugna rationis, und Lucta carnis geſehen haben. (*) Was endlich **vierdtens den Leib und deſſen Gliedmaſſen** angeht, ſo haben wir bereits oben gezeiget, daß einige Bewegungen unter die Regierung des Willens nicht gehöreten, wohin inſonderheit diejenigen zu rechnen, welche ſonſt die Alten der animæ vegetatiuæ zugeſchrieben; auſſer dieſen aber ſtehen freylich zumahl die äuſſerliche Glieder zum Dienſte, daß er dieſelben kan bewegen, wie es die Wohlfahrt des Menſchen erfordert. Dieſes iſt ſonderlich an der Zunge, Munde, Arm und Füſſen zu ſehen, welche der Wille allerdings regieret, wo ſie anders ihren geſunden Stand beſitzen; denn ſonſt, wenn die Glieder gelähmet ſind,

(*) Vid. Horneius *l. c.* §. 5.

ſind, wollen ſie dem Willen auch nicht mehr pariren; wie man ſonderlich an dem Gichtbrüchtigen wahrnimmt.

§. 82.

Dieſe Lehre iſt von uns allhier deßwegen unterſucht worden, damit wir dieſe Eigenſchafft prüffen können, was daran zu beſſern ſey, und wie man dieſelbe zu ihrem Endzwecke recht zubereiten ſolle. Auſſer dem dienet die Erkäntniß dieſer Eigenſchafft ſonderlich zur Lehre von der Actione voluntaria; denn was der Direction unſeres Willens nicht unterworffen iſt, das thun wir auch nicht mit Willen, das kan auch nach der Philoſophie keine Actio voluntaria heiſſen. Alſo legt ſie auf ſolche Weiſe einen Grund zur Lehre von der Imputation. Denn was durch die Regierung unſers Willens geſchicht, daß kan uns auch imputirt werden. Sonſt lernen wir hieraus erkennen, auf was wir an uns achtung zu geben, und was wir zu regieren haben. Im gemeinen Leben wird darauf wenig gedacht. Viele bilden ſich nicht ein, daß die Gedancken, welche in unſerm Verſtande, und ſonderlich in der Imagination entſtehen, was zu bedeuten hätten. Man hänget allen ſündlichen Gedancken nach, ohne ſich das geringſte Gewiſſen darüber zu machen. Man denckt was die Sinnen ohngefehr faſſen, das ſey nichts böſes, wenigſtens könne einem nichts davon imputirt werden. Allein wir haben uns wohl zu unterſuchen, ob dieſes alles nicht hat

unter der Direction unſers Willens geſtanden, und ob man die böſe Gedancken, und ſinnliche, öffters üppige Vorſtellungen nicht hätte verhindern können? Alſo mag ein jeder ſeiner deſto fleißiger wahrnehmen, und durch diejenigen Theile nichts böſes geſchehen laſſen, welche unter der Direction des Willens ſtehen, ſonſt gereicht es ihm zur Sünde und Verderben.

§. 83.

Dieſes waren die Eigenſchafften des Willens. Nachdem wir nun oben denen Würckungen deſſelben ferner nachgiengen, traffen wir bey ihnen nicht alleine eine vorhergehende Neigung an, ſondern bey dieſer befand ſich öffters eine Hefftigkeit/ welche ſonſt hauptſächlich die ſogenannten **Begierden** oder Affecten ausmacht. Wir wollen alſo dieſe auch überhaupt betrachten; was aber special iſt, ſoll biß zu anderen Gelegenheiten verſparet werden. Es iſt ſonſt nicht unbekannt daß andere dieſe Begierden, auch Würckungen des Willens nennen; aber darinnen ſind ſie uns eben nicht zuwieder. Denn die Würckungen werden auf zweyerley Art gebraucht, erſtlich im weitläufftigen Verſtande, in welchen ſie alle Regungen des Willens in ſich ſchlieſſen, und alſo die Neigungen, ſowohl als die Begierden begreiffen? Zum andern werden ſie genommen im engern Verſtande, nach welchem ſie denen Neigungen/ und **Begierden** entgegen geſetzt ſind. Wir brauchen alſo dieſes Wort in der letzten Bedeutung,

tung, und alſo haben wir gar füglich die Neigungen und Begierden, als was beſonders betrachten können. Will jemand inſonderheit wiſſen, was vor ein Unterſcheid zwiſchen denen Neigungen, Begierden oder Affecten, und ſogenannten Würckungen des Willens ſey? So kan er ſich ohngefehr dieſes vorſtellen. Die **Neigungen** ſind erſtlich eine beſondere Eigenſchafft des Willens; die **Begierden** beſtehen hauptſächlich in der Hefftigkeit derer Neigungen; und die **Würckungen** ſind diejenigen Verrichtungen des Willens, welche er nach dem Geſetze und Klugheit einrichtet, oder nicht einrichtet. Zum **andern** ſo ſind die Neigungen beſtändig bey der Seele, die **Begierden** aber kommen und gehen wieder weg, die Würckungen werden auch nicht allezeit ausgeübet; denn wenn man ſchläfft thut man nicht immer etwas, das nach dem Geſetze und Klugheit eingerichtet, oder denenſelben zuwieder iſt.

§. 84.

Die Neigungen ſo ferne ſie von einer Hefftigkeit begleitet werden, haben von denen Gelehrten verſchiedene Nahmen (*) bekommen. Bey denen Griechen heiſſen ſie πάϑη; (**) die

(*) Vid. Wolfgangus Heiderus *in Syſt. Phil. Mor.* p. 314. & ſeq.

(**) *Nec vero* perturbationes animorum, *quæ vitam inſipientium miſeram, acerbamque reddunt*; quas Græci πάϑη appellant *poteram*

die Lateiner haben ſie paſſiones, (*) ingleichen perturbationes (**) und affectus geheiſſen. Im Teutſchen nennen wir ſie **Leidenſchafften / Gemüths-Bewegungen / Gemüths-Neigungen und Begierden.** Sie heiſſen paſſiones, weil das Gemüth etwas darbey leidet; jedoch darff man die Gedancken nicht haben, als wie Carteſius, daß die Begierden in nichts anders als in einem Leiden der Seele beſtünden, denn da drückten wir das wenigſte aus, maſſen das meiſte auf die Bewegungen des Willens ankömmt, wie wir bald erkennen werden. Wenn Cicero dieſelben perturbationes animi nennet, ſo zielet das Wort nicht ſowohl auf die Begierde ſelbſt, als vielmehr auf das was darauf folget, oder auf die Conſequentia, welche ſich theils im Gemüthe, welches perturbirt wird, theils in dem Leibe ereignen. Affectus heiſſen ſie deßwegen, weil das Gemüth dadurch afficirt, gereitzet und getrieben wird.

Das

ego verbum ipſum interpretans, morbos *appellare: ſed non conueniret ad omnia: quis enim miſericordiam aut ipſam iracundiam morbum ſolet dicere? at illi dicunt* πάθος, *ſit igitur* perturbatio &c. Cicero L. III. de Fruib. Bon. & Mal. p. m. 1078. & ſeq.

(*) Vid. Augustinus *de Ciuit. DEI L. IX. c. 4.*

(**) Vid. Cicero l. c. *Conf. L. IV. Tuſc. Quæſt. p. m. 1141. & ſeq.*

(†) Das teutſche Wort Leidenſchafften/ iſt wohl eine Ausdrückung des Worts paſſiones, und muß alſo eben das davon geurtheilet werden, was von dieſen oben geſagt worden. (††) Das Wort Gemüths-Bewegungen kömmt der Sache gar nahe, weil freylich die Affecten hauptſächlich in einer nicht zwar gemeinen und ordentlichen, ſondern etwas hefftigen und auſſerordentlichen Bewegungen des Gemüthes beſtehen; daß alſo der berühmte Herr Profeſſ. Trier in ſeinem gelehrten Tractate von dieſer Materie ſich dieſes Worts nicht unbillig bedienet. Der Herr geheimde Rath Thomaſius nennet ſie Gemüths-Neigungen/ und zwar nicht unrecht, wie wir unten ſehen werden. Sonſt aber werden ſie öffters auch Begierden genennet. Dieſes Wort hat mir meines wenigen Orts noch am beſten mit angeſtanden, weil

(†) Vid. celeberr. Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. 1. c. 1. Sect. 6. §. 7. in nota adiecta.*

(††) De hoc vocabulo celeberr. *Serotinus*, alias Stielerus, præceptor noſter poſt mortem colendus, ita iudicat in Lexico ſuo Germanico, Sprach-Schatz/ appellato, ſub. voc. Leidenſchafft. (Eſt) *nouum vocabulum, quod exponitur: Paſſio, affectus, motus cordis ab appetente facultate prouenìens, alias* Hertz-Neigung/ Begierde/ Gemüths-Bewegung. *Sed &* Leidenſchafften *medicis ſunt paſſiones, quæ in corpore fiunt præter naturam.*

eben eine ſolche Neigung, welche mit einer Hefftigkeit verknüpfft iſt, dergleichen die Affecten ſind, dadurch angedeutet wird. Es wird daſſelbe hergeleitet von dem uhralten Worte Ger/ welches nicht allein eine propenſionem, ſondern auch ardorem bedeutet. Von dieſem kommt das denen Poeten noch bekannte Wort Gier/ und endlich die Compoſita, **Begier und Begierde** her. (*) Ich weiß zwar wohl, daß dieſes Wort auch öffters von denen Neigungen und Begehren eines Menſchen genommen wird; allein es wird doch öffters auch denſelben entgegen geſetzt. (**)

§. 85.

Was die Sache ſelbſt betrifft, ſo werden zwar in denen Beſchreibungen derer Begierden viele Theile ausgedruckt, als die Vorſtellung, die Bewegung des Willens, des Geblütes und der Lebens-Geiſter, daß man alſo den Begriff von denen Begierden vor eine ideam compoſitam hält, welche ſonſt noch insgemein können richtig definirt werden, wenn keine Subſtantien darbey vorkommen. Weil aber dieſes alles meiſtentheils Dinge ſind, die in unſerm Weſen vorgehen, auch das vornehmſte, nemlich die Bewegung des Willens, deutlicher empfunden, als mit Worten beſchrieben wird, ſo können wir aber-

(*) Vid, idem. voc. Ger.

(**) Si Gal. V, 24. non fundamentum noſtri diſcriminis in verſione Germanica inueniri poteſt, ſubſidium ex Græcis petendum erit.

abermahl mit einer recht deutlichen und accuraten Definition nicht erſcheinen. Inzwiſchen empfindet ein jedweder lebendig genug bey ſich, daß Begierden bey dem Menſchen gefunden werden, und erkennet auch durch eben dieſe Empfindung, was ſie ſind: Soviel man demnach hiervon ſagen kan. So ſind es hefftige Neigungen des Willens / welche durch eine nachdrücklichere Vorſtellunge oder ſtärckere Eindrückung einer guten oder böſen/ einer angenehmen oder unangenehmen Sache/ erwecket werden / damit ſie den Menſchen deſto eher antreiben möchten ſeinen Pflichten nachzukommen.

§. 86.

Erſtlich heiſſen alſo die Begierden hefftige Neigungen des Willens; womit wir das Genus derer Begierden an den Tag legen wollen. Dieſes deſto beſſer zu faſſen wollen wir eine kleine Ordnung aller Thätigkeiten des Willens voraus ſetzen. Alle Thätigkeiten deſſelben können mit einem General-Worte Neigungen heiſſen, weil ſie ſich doch alle hierinnen am meiſten äuſſern; Maſſen auch die Würckungen des Willens hauptſächlich auf die Neigung ankommen. Sind nun die Neigungen natürlich und gelaſſen, ſo heiſſen ſie καθ' ἐξοχὴν Neigungen; ſind ſie hefftig, ſo nennet man ſie zum Unterſcheide hefftige Neigungen; werden ſie würcklich worzu nach Erforderung des Geſetzes und Klugheit applicirt, ſo werden

ſie

ſie **Würckungen des Willens** genennet. Die hefftige Neigungen des Willens ſind wieder zweyerley; entweder ſie werden durch eine beſondere Krafft GOttes, und inſonderheit des heiligen Geiſtes erwecket; oder ſie werden auf natürliche Art, durch die nachdrücklichere Vorſtellung, und ſtarcke Eindrückung einer guten oder böſen Sache erreget. Jene bekräfftigen verſchiedene Exempel heiliger Schrifft, und werden auch bloß aus der Offenbahrung derſelben erkannt. Dieſe aber heiſſen die ſogenannten **Begierden** / welche in der Philoſophie vorkommen. Die letzten kommen alſo darinnen, daß ſie hefftige Neigungen heiſſen, nicht allein mit denen ſogenannten **Neigungen** / ſondern auch proxumè mit denen beſondern **Trieben des heiligen Geiſtes** überein; müſſen auch von allen beyden, ſonderlich aber von denen **letztern** wohl unterſchieden werden. Mit jenen haben ſie folgende Verwandſchafft. Sowohl die Neigungen als die Begierden finden ſich **erſtlich** im Willen. Von jenen iſt kein Zweiffel; und von dieſen wollen wir den Beweiß bald auch beybringen. Zum **andern** kommen beyde darinnen überein, daß ſie was verlangen, oder nicht verlangen. **Drittens** haben beyde einerley General-Objectum, nemlich gutes oder böſes, angenehmes, oder unangenehmes. Sie ſind aber darinnen unterſchieden: Die Neigungen ſind gelaſſen, die Begierden ſind hefftig; ferner jene entſtehen durch eine

eine ordentliche Vorſtellung; dieſe aber durch eine nachdrücklichere, und ſtärckere Eindrückung; folglich durch eine etwas auſſerordentliche Vorſtellung. Auf ſolche Art können die Begierden mit denen Neigungen conferirt werden; allein unſer vornehmſtes Geſchäffte iſt jetzo dieſes, daß wir die Verwandſchafft, und nachgehends den Unterſcheid zwiſchen denen Begierden und Trieben des heiligen Geiſtes zeigen. **Erſtlich** kommen beyde darinnen überein; daß ſie alle beyde hefftige Neigungen des Willeus ſind; daß ſie ferner mit guten und böſen Dingen zu thun haben. Vors **andere** aber werden ſie darinnen unterſchieden, daß die Begierden natürlich, und die Triebe übernatürlich ſind; wovon wir unten noch mehr reden werden. Jetzo erkennen wir alſo, daß das Wort **hefftige Neigung des Willens** könne das Genus heiſſen, weil es die Verwandſchafft derer Begierden mit denen Trieben an den Tag legt; welche ſonſt alhier einander entgegen geſetzt werden. Andere nennen die Begierden **Bewegungen des Willens**; wodurch ſie gleichfals das Genus an den Tag legen wollen; ſie gehen aber der Sache nach wenig oder gar nichts von uns ab; maſſen eben dieſe Bewegungen des Willens auf die hefftigen Neigungen deſſelben hinaus lauffen. Daß ich inzwiſchen die Begierden ſonderlich Neigungen geheiſſen, darzu geben zwey Urſachen Gelegenheit. Erſtlich war mir bey dem Wort Bewegung zuwieder,

der, daß es in dem leidenden Verſtande ordentlich und eigentlich von cörperlichen Dingen, denn dieſe werden eigentlich beweget, impropriè aber von denen Begierden gebraucht wurde. Bey ſo geſtalten Sachen haben die Menſchen insgemein die cörperliche und ſtarcke Bewegung im Sinne, werden auch entweder nicht glauben, daß der Wille gereget werde, weil er zu ſubtil iſt vor ihre ſtarcke Bewegung; oder werden ſich eben dieſe cörperliche Bewegung auch bey dem Willen einbilden; da ſie nachgehends in beyden fehlen. Denn daß der Wille gereget werde, empfinden wir deutlich genug; wenn aber demnach die Regungen des Willens Gleichniß-Weiſe Bewegungen genennet werden, ſo ſcheinen es doch keine ſolche, wie wir bey denen Cörpern antreffen. Zum andern, ſo kam das Wort Neigung der Natur des Willens am nechſten bey, drückt auch die Begierden gar wohl aus, wenn die Hefftigkeit dazu kömmt. Es hat auch ohne Zweiffel deswegen der Herr geheimde Rath Thomaſius die Begierden, **Gemüths-Neigungen** genennet. Inzwiſchen aber will ich dißfals das Wort **Bewegung** durchaus nicht verwerffen.

§. 87.

Sonſt pflegt man weitläufftig zu diſputiren, **welches der eigentliche Sitz derer Begierden ſey?** Die Ariſtotelico Scholaſtici ſprechen, man müſte denſelben in dem appetitu ſenſitivo

ſuchen. (*) Nun haben ſie in ſo weit recht, daß ſie die Affectus ſenſuales, oder ſinnliche Begierden in den appetitu ſuchen, indem ſie an die Affectus mentales nicht ſonderlich gedencken; alleine darinnen, dünckt mich, gehen ſie von der Sache etwas ab, daß ſie den appetitum ſenſitivum zu gantz was anders machen, als der Wille iſt, da wir doch gewieſen, daß der Appetitus mit dieſen der Sache nach eins ſey, nur daß einmahl der Wille ſich alleine befinde, und alſo pura heiſſe; ein andermahl ſey er mit denen Sinnen verknüpfft, und werde alsdenn appetitus ſenſitiuus genennet. Des-Cartes ſucht den Sitz der Affecten gar im **Verſtande** (**) Hierzu haben ihn zwey irrige Sätze verführet. **Erſtlich** meint er, die gantze Seele beſtünde in Gedancken. (***) Dieſe Gedancken wären zweyerley; entweder ſie kämen aufs **Thun** / oder **Leiden** an. Alles was thätig an der Seele wäre, gehöre zum Willen, und was die Seele litte, das wäre zum Verſtande zu rechnen. Alſo meinte er alle **Leidenſchafften** gehörten zu dem letzten. (†) Zum andern meinte er auch, **die Begierden wären weiter nichts als Leidenſchafften**. (††) Auf ſolche Weiſe könte es anders nicht kommen, die Begierden müſten ihren

(*) Vid. Lætius Peregrinus *de affectibus c.* 2.

(**) Vid. *Tr. de paſſionibus animæ P. I. art.* 33.

(***) Ibid. *art.* 2. *ſeqq.*

(†) Ibid. *art.* 17.

(††) Ibid. *art.* 28.

ihren Sitz im Verſtande, oder in der Glandula pineali und nicht im Hertzen bekommen. Allein, auſſer dem daß die Seele nicht nur in Gedancken beſteht, ſo hat erſtlich zwar der Willen ſeine Thätigkeiten; er leidet aber auch öffters etwas. Und ſo iſt es gleichfals mit dem Verſtande, er leidet wohl etwas, aber er hat auch ſeine Thätigkeit, wie unſere Meditationes, da wir mit Fleiß einer Sache nachdencken, ſattſam ausweiſen. Alſo fält der erſte Satz hinweg. Zum andern ſo geht wohl bey denen Begierden ein Leiden vorher, wenn nemlich der Wille gerührt wird; aber das Meiſte beſteht nachgehends in einer Bewegung des Willens, wie einem jedweden ſeine eigene Empfindung ſattſam lehren wird, daß alſo auch der andere Satz keinen Stich halten kan. Was aber dieſe Lehre ſelbſt anlangt, **daß der Sitz der Affecten nicht im Willen/ ſondern im Verſtande ſey/** ſo läufft dieſelbe wieder alle eigene Empfindung, und Erfahrung. Man nehme erſtlich nur die Begierden der **Liebe**/ des **Haßes**/ der **Hoffnung** u. ſ. w. vor ſich, ſo wird man bald ſehen, was am meiſten gerührt wird, ob es der Verſtand oder der Wille ſey. Der Verſtand hat, nachdem die Sache iſt, gar eine geſchwinde Vorſtellung, welche man kaum empfindet, hergegen die Regung des Willens iſt die längſte und empfindlichſte. **Nachgehends** ſo betrachte man nur, wie alle rechtſchaffene Begierden ordentlich aus der Vorſtellung des Guten und Böſen entſte-

entſtehen; welches im Verſtande wohl gezeiget, allein im Willen eigentlich geſchmeckt wird; daß alſo auch die Begierden ohnfehlbar eigentlich auf dem Willen ruhen. Zuletzt beſtehen die Begierden nach aller menſchlichen Empfindung hauptſächlich im Verlangen und nicht Verlangen, welches abermahls zum Willen gehört und alſo ohnfehlbar die Begierden mit ſich dahin nimmt. Dieſes haben einige (*) von denen Herren Carteſianern bereits geſehen, daher ſie die Begierden in dem Verſtand und Willen zugleich logiren; wie weit ſie es hierinnen treffen, kan aus dem vorhergehenden leicht geſchloſſen werden. Wir unſeres Orts müſſen überhaupt **den Willen vor den Sitz derer Begierden** erkennen. Denn ob wir gleich nicht läugnen, daß Bewegungen in dem Leibe gefunden werden, (**) welche in ihren Verſtande auch Affecten heiſſen können, ſo iſt doch dieſesmahl nur die Rede von denen Affecten der Seele, und weil wir alhier überhaupt von denenſelben handeln, auch die Special-Betrachtung derer Affectuum mentalium und ſenſualium in dem folgenden Capitel vorkommen wird; Ferner, weil wir die Affecten vor nichts

(*) Vid. Ruardus Andala *in Exercit. Acad. in Phil. Prim. & Nat. P. 1. Exerc. 9. §. 12.* Conf. celeberr. Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. 1. c. 1. Sect. VI. in nota ad §. 6.*

(**) Vid. Arnoldus Weſenfeld *in Pathologia Pract. P. 1. c. 2. §. 3.*

anders als hefftige Neigungen erkannt, welche ordentlich zum Willen gehören: So hat es anders nicht ſeyn können, der Sitz derer Affecten hat der Wille heiſſen müſſen. Zu dieſem ſchicken ſich nicht allein die Affectus mentales, als welche im voluntate pura geſchehen, ſondern auch die Affectus ſenſuales, welche in dem voluntate impura ſich ereignen, wie dieſes unten mit mehren wird gezeiget werden. (*)

§. 88.

Zum andern hieſſen die Begierden ſolche hefftige Neigungen, welche **durch eine nachdrücklichere Vorſtellung/ und ſtärckere Eindrückung einer guten oder böſen/ angenehmen oder unangenehmen Sache erreget werden.** Dieſe Worte zeigen eben den Unterſcheid derer natürlichen Begierden und übernatürlichen Triebe an; folglich machen ſie in unſerer Definition die Differentiam hauptſächlich aus. Die **gute und böſe/ angenehme oder unangenehme** Sache iſt das Obiectum materiale, welches andere Neigungen wohl auch haben; ſo ferne aber dieſe uns **nachdrücklicher vorgeſtellet werden/ und eine ſtärckere Eindrückung machen/** ſo entſteht daraus das Obiectum formale, wodurch unſere Begierden von denen andern Neigungen unterſchieden werden. Damit wir nicht Urſach zu ſtreiten

(*) Conf. Iacobus Thomasius *in Tab. Eth. 9.* & ibidem citatus Durrius *in Problem. Mor. 47.*

ten bekämen, ſo haben wir das Obiectum materiale auf zweyerley Art ausgedrückt. Wir nennen es gut und böſe; denn ſo kan man es überhaupt heiſſen; kommt aber das angenehme oder unangenehme jemand deutlicher vor, ſo kan er dieſe Ausdrückung brauchen. Was die nachdrücklichere und ſtärckere Eindrückung betrifft, ſo kan dieſelbe durch unterſchiedene Gelegenheit entſtehn. Erſtlich kan durch die Gütigkeit und ſonderbaren Nutzen/ oder auch groſſen Schaden der Sache ſelbſt, eine ſtarcke Eindrückung geſchehen. Wir wollen einige Affectus ſenſuales zum Exempel aufführen, denn die Affectus materiales ſind nicht ſo deutlich. Gold und Geld macht ordentlich eine ſtarcke Impreſſion bey dem Menſchen, daher denn darbey gar leicht Affecten erwecket werden können. Der Tod macht insgemein eine ſtarcke Eindrückung, daher denn leicht der Affect der Furcht entſteht. Zum andern macht auch die Seltenheit einer Sache eine ſtarcke Eindrückung. Alſo wenn bey einer Gaſterey viel Gerichte aufgetragen würden, darunter eins, davon man lange nichts gegeſſen, ſo wird daſſelbe uns die gröſte Impreſſion machen, und gar leicht einen Affect bey uns erwecken. Wir könten bey dieſer ſtarcken Eindrückung noch mehrere Anmerckungen machen; weil aber dieſelben meiſtentheils bey denen ſinnlichen Begierden vorfallen, wollen wir ſie biß zu derjenigen Abhandlung verſparen,

welche ausführlich von denen Affectibus ſenſualibus handeln wird.

§. 89.

Noch eins iſt allhier zu unterſuchen, **ob nemlich das Gute und Böſe/ Angenehme oder Unangenehme könne ein Vergangenes/Gegenwärtiges oder Zukünftiges ſeyn?** Hierauf antwortet der öffters gerühmte Herr Thomaſius, daß die Begierden durch **ein zukünfftiges Gutes oder Böſes** müſſen erwecket werden, welches er auch weitläufftig ausführet. (*) Es kömmt die Sache auf eine richtige Induction an. Und gewiß, wenn wir die Begierden durchgehen und prüffen, ſo wird nicht viel daran fehlen. Wenn wir auch nur bedencken, wie dieſelben auf ein Verlangen und nicht-Verlangen ankommen, ſo wird wohl nichts verlanget, als was man noch nicht hat; und wenn mans ja hat, ſo verlangt man deſſen Continuation, in deren Betrachtung auch die gegenwärtige Sache, was zukünfftiges wird. Ja, möchte jemand ſagen, man freuet ſich ja wohl über eine Sache, die längſt vergangen, wenn man nur wieder daran gedencket. Hierauf dienet aber zur Antwort: So viel ich meines Orts den Affect der Freude bey vergangenen Dingen unterſucht, ſo habe ich allezeit ein zukünfftiges Intereſſe gefunden, daß man ſich etwa vorgeſtellet dergleichen wieder zu erhalten;

(*) Vid. *eiusdem Ausübung der Sitten-Lehre* c. 3. §. 34. & ſeqq.

ten; oder es iſt auch wohl nur eine angeneh- me Empfindung geweſen, welche durch die Er- innerung des vergangenen entſtanden iſt. Dieſe iſt kein Affect, wie wir bald hören werden, wird aber ſehr offt mit denen Begierden confundirt und verwechſelt. Eben ſo geht es auch mit dem nicht-Verlangen des böſen, daß die Affecten die daher erwachſen, meiſtentheils aus dem zukünfftigen Ubel entſtehen.

§. 90.

Zum **Endzweck** derer Begierden haben wir ſonderlich dieſes angegeben, **daß der Menſch dadurch ſolle deſtomehr angetrie- ben werden ſeinen Pflichten/ welche die Geſetze und Klugheit vorſchreiben/ nach- zukommen.** Dieſes deſto beſſer einzuſehen, ſo mercket man bey dem Menſchen, daß der all- weiſe GOtt gewiſſe Inſtinctus und Triebe in deſ- ſen Natur geleget, welche ohne Zweiffel deßwe- gen da ſind, daß ſie dem Menſchen deſtomehr zu ſeiner Schuldigkeit antreiben ſollen, zumal da dieſe Triebe auf die allernöthigſten Pflich- ten zielen. Es kan dem Menſchen nichts nö- thiger ſeyn, als z. E. Eſſen und Trincken; weil nun der liebe GOtt gewuſt, daß dieſelben der Nothwendigkeit ohngeachtet, dennoch entweder den Hochmuth oder Geitz zu befördern, würden arbeiten und darbey Eſſen und Trincken ver- geſſen, auch ſich alſo ruiniren, ſo hat er nach- drückliche Inſtinctus, nemlich Hunger und Durſt in die Natur gelegt, welche den Men-

ſchen auf das ſchärffſte antreiben ſollen, damit er ſeine ordentliche Nahrung, und folglich ſeine Erhaltung nicht negligiren ſolte. Und ich ſchlieſſe nicht unbillig, daß auch die unſchuldigen Begierden in die Natur des Menſchen gepflantzet ſind, damit er deſto eher gereitzet werde ſeinen Pflichten nachzukommen. Denn die Begierden begleiten faſt alle Würckungen des Menſchen. (*) Ich meyne aber mit allem Fleiſſe die annoch unſchuldige Begierden; denn da ſey GOtt in Gnaden davor, daß wir wolten ſagen, GOTT habe auch den Neid, das Schaden-frohe Weſen und dergleichen an ſich ſelbſt ſchlimme Begierden mehr, in die Natur gelegt. Dieſes ſind Creaturen derer boßhafftigen Menſchen, nicht aber des vollkommenen Schöpffers. Inzwiſchen halte ich den erzehlten Endzweck vor den rechten und vornehmſten Nutzen derer Affecten. Dadurch läugne ich aber die andern nicht, die zufälliger Weiſe durch die Begierden können erhalten werden; welche aber mehr bey denen Affectibus ſenſualibus inſonderheit, als bey denen Begierden überhaupt gefunden werden, dannenhero wir dieſelben an gehörigen Orte ſchon berühren wollen.

§. 91.

Dieſes waren die vornehmſten Stücke unſerer Definition. Ehe wir nun noch ferner ſchreiten, wollen wir noch einige Anmerckungen und Fra-

(*) *Sine affectibus languet omnis actio, & vis ac vigor animi reſolvitur.* SENECA *L. 1. de ira c. 5.*

Fragen, welche hierher gehören, kürtzlich zu beantworten trachten. **Erſtlich**/ muß man ſich bey unpartheiſcher Unterſuchung der Lehre von denen Begierden wohl in acht nehmen, **damit man die ſogenannten / und ſowohl denen Neigungen/ als Begierden entgegen geſetzte** Actiones **mit denen** Affecten **nicht verwechſele und** confundire. Daß dieſes öffters geſchehe, zeiget die Erfahrung. Daß es öffters geſchehen könne bekräfftiget die ſo gar leichte Gelegenheit; denn die Begierden finden ſich bey denen Verrichtungen ein, gehen vorher, begleiten dieſelbe, oder folgen gleich drauf, daher denn diejenige, welche nicht genau achtung geben und die Sache unterſcheiden, gar leicht in dergleichen Verwechſelung fallen können. Daß aber dieſe Confuſion zu vermeiden ſey, kan man daher abnehmen, weil man auf ſolche Art keinen rechten Begriff von denen Begierden erhält. Iſt dieſer nicht richtig, ſo ſind auch die daraus entſpringende Urtheile insgemein irrig; ja alle darauf gebauete Erkäntniß von denen Affecten wird verdorben, wenn der Begriff oder Idee vorher unrichtig geweſen. Dieſes hat man deßwegen errinnern müſſen, damit jemand deſto unpartheyiſcher unſere gegebene Definition faſſen und annehmen könne, oder zum wenigſten nicht unnöthige Zweiffel und Einwürffe darbey ſtatt finden möchten.

§. 92.

Gleicherweiſe hat man zum **andern** die

Begierden nicht zu verwechſeln mit denen angenehmen / oder unangenehmen Empfindungen. Daß dieſes öffters geſchehe, bezeüget abermahl die Erfahrung, und weiſen es auch wohl die Schrifften der Gelehrten aus. Wie offt bildet man ſich doch ein, daß die angenehme Empfindung bey einem gegenwärtigen Gute; oder der Schmertz bey einem gegenwärtigen Ubel Begierden der Freude und Traurigkeiten wären; da doch bey allen beyden an ihnen ſelbſt nicht die geringſte Neigung zu finden iſt, welche ſonſt das vornehmſte Stück bey einer Begierde ausmacht. Daß dieſe Confuſion auch bey Gelehrten angetroffen werde, erweiſet zum wenigſten der ſonſt berühmte Carteſius. Was hat dieſer nicht vor Empfindungen unter die Begierden gerechnet? Die Freude und Traurigkeit, wie er ſie (*) beſchreibet müſſen Begierden heiſſen, wenn ſie gleich nur in einer Empfindung des gegenwärtigen Guten oder Ubels beſtehen. Die ſo genannte Acquieſcentia in ſe ipſo, oder die innerliche Zufriedenheit, und Pœnitentia, das innerliche Mißvergnügen oder wohl gar der innerliche Schmertz über etwas, müſſen bey ihm gleichfals Affecten ſeyn: (**) Vor Carteſio aber haben bereits einige Stoicer und Epicuræer den Schmertz und die Luſt zu Begierden gemacht, ohner-

(*) *De Paſſ. P. II. art. 61.*
(**) *Ibid. art. 63.*

(*) ohneracht diese beyde ohnwiederſprechlich nur in der Empfindung beſtehen. Daß auch dergleichen Confuſion ſich leicht hat ereignen können, iſt daher gar wohl zu ſchlieſſen, weil die angenehme oder unangenehme Empfindung ordentlich mit dem Affecte verknüpfft iſt, und denſelben begleitet; auch den Verſtand mehr an ſich ziehet, als der Affect ſelbſt, daher denn dieſelbe leicht mit der Begierde kan verwechſelt werden. Daß man aber dieſe Confuſion ſehr fleißig vermeiden müſſe, erhellet daher, weil abermahl die Idee von denen Begierden ſehr confus werden würde, wenn wir die Empfindungen mit denen Begierden verwechſeln wolten; worauf denn abermahl nicht allein eine ſehr verwirrte, irrige und undeutliche Erkäntniß entſtehen könte, ſondern derer Einwürffe ſolte faſt kein Ende ſeyn, weil keine Lehre mit der andern recht zuſammen hangen würde.

§. 93.

Man hat ſonſt noch Gradus und Conſequentia derer Begierden zu mercken, welche aber ſich entweder bey denen Affectibus ſenſualibus allein, oder doch am meiſten ereignen, weßwegen wir auch dererſelben Abhandlung biß dahin verſparen wollen. Jetzo möchten wir noch fragen, ob **denn die Begierden was gutes/ oder böſes/ oder** indifferentes **wären**? Dieſe Frage wird auf unterſchiedene Art beantwor-

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS *l. c.* §. 36.

tet; ſonderlich aber haben die Stoicer und Ariſtotelici einen groſſen Krieg deßwegen geführet; als man es aber beym Lichte beſehen, ſo iſt es ein pures Wort-Gezäncke geweſen. (*) Wir wollen uns alſo deſto behutſamer aufzuführen trachten. Zum voraus müſſen wir einen Unterſcheid machen unter denen Begierden, wenn ſie überhaupt; und wenn dieſe oder jene inſonderheit, betrachtet werden. Wir handeln jetzo weder von denen Affectibus mentalibus, noch ſenſualibus abſonderlich, ſondern bloß von denen Begierden überhaupt. Setzen wir nun ferner unſere Definition zum Grunde, wie wir ſie oben erklärt, und durch die Erfahrung bewieſen haben, ſo finden wir an denen Begierden nichts, als natürliche Eigenſchafften der Seele, und ſolche Dinge, welche ohne Zweiffel von GOtt geordnet worden. (**) Daß der Verſtand etwas ſchlecht weg, ein anders nachdrücklich vorſtellen kan, iſt eine Eigenſchafft des Verſtandes. Daß auch etwas gefunden wird, welches durch ſeine Gütigkeit, Schaden oder Seltenheit eine ſtärckere Eindrückung verurſacht, hat ſeine natürlichen und unſchuldigen Urſa-

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS l. c. c. 6. §. 2. & celeberr. BUDDEUS in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. VI. §. 8. n.* ** *&* §. *31. ſeqq.* Add. SAMUEL WERENFELS in Tr. de Logomachiis eruditorum.

(**) Vid. iam laudatus Dn. D. BUDDEUS *l. c. §. 32. in nota adiecta.*

Urſachen. Die etwas hefftige Neigung des Willens, iſt gleichfals im weitläufftigen Verſtande eine Eigenſchafft deſſelben, welche ſich ordentlich bey dem Willen befindet. Der Endzweck zielet auf was gutes, und iſt ſehr vermuthlich, die gantze Sache an ſich ſelbſt ſey von GOtt in die Natur des Menſchen gelegt; alſo kan es nichts böſes ſeyn. Ob aber dergleichen Begierde was gutes oder indifferentes ſey? iſt noch zu beantworten. Man muß allhier abermahl die Sache ſelbſt von derſelben Gebrauch und Mißbrauch wohl unterſcheiden. Betrachte ich die Sache ſelbſt, ſo ferne ſie aus natürlichen Dingen beſteht, ſo werden dieſe, wie alle andere dergleichen indifferent, und die Begierden an ſich ſelbſt eben alſo ſeyn. Werden aber dieſe natürlichen Regungen nach dem Geſetze und Klugheit ordentlich eingerichtet und applicirt, ſo wird dererſelben Gebrauch was gutes; geht man aber hierinnen davon ab, ſo wird derſelben Mißbrauch was böſes. Hier möchte aber jemand noch einen Zweiffel finden, ob auch jemahls eine Begierde könne nach dem Geſetze und Klugheit recht eingerichtet werden? Hierauf dienet zur Antwort, daß dieſes die Prüffung der Erfahrung am beſten anzeige. Will man aber kürtzer davon kommen, ſo erwege man erſtlich wie GOTT dem HErrn in heiliger Schrifft ſelbſt dergleichen Begierden, ob wohl nach menſchlicher Weiſe, zugeſchrieben werden. Nun iſt

aber

aber bekannt, daß GOtt dem HErrn niemahls, auch nicht einmahl ἀνθρωποπαθῶς, was zugeeignet werde, welches an ſich was böſes bey ſich führet, oder wieder das Geſetz und Klugheit lauffe. Zum **andern** werden ja die Begierden des Zorns/Traurigkeit und dergleichen, dem HErrn Chriſto nach ſeiner Menſchheit zugeſchrieben. (*) Es iſt aber wiederum bekannt, daß der HERR Chriſtus auch nach ſeiner Menſchheit nichts erduldet, das an ſich ſündlich geweſen, (**) oder nach der Richtſchnur nicht hätte können ohne Sünde gebraucht werden. Wenn ich alſo gleich mehrere Beweiß-Gründe nicht anführe, ſo folget doch aus dieſen beyden unwiederſprechlich, daß die Begierden an ſich ſelbſt nichts böſes, ſondern was indifferentes, und gar was gutes ſeyn können, weil der HErr Chriſtus dieſelben nicht wird wieder das Geſetz gebraucht haben. (***) Daß aber einige Arten derer Begierden können gefunden werden, welche in ihrer Definition bereits einen ſolchen Umſtand haben, der ſündlich iſt, wie ſonderlich das Exempel des **Neids** ausweiſet, daſſelbe wollen wir nicht läugnen; jedoch iſt dieſes zu mercken, daß dergleichen ſündlicher Umſtand nicht bey allen Begierden anzutreffen, ſondern bey dem Neide noch darzu kommen ſey. Sonſt iſt dieſes nicht zu vergeſſen, daß dieſe Frage

(*) Marc. III, 5.
(**) Ebr. IV, 15.
(***) Vid. celeberr. BUDDEUS l. c.

Frage hauptſächlich bey denen Affectibus ſenſualibus vorgebracht und abgehandelt werde, wie wir denn auch dieſelbe inſonderheit noch einmahl an gehörigen Orte unterſuchen wollen. Will jemand inzwiſchen was ausführliches zum voraus leſen, der beliebe nur den Hn. geheimden Rath Thomaſium (*) und unſern Hochberühmten Herrn D. Buddeum (**) nachzuſchlagen.

§. 94.

Andere fragen auch noch, ob **die Begierden nur recht zu zähmen/ oder gar auszurotten ſind?** Es kan aber aus dem vorhergehenden §. gar leicht darauf geantwortet werden. Weil nemlich die Begierden an ſich ſelbſt ſolche Dinge ſind, welche in der Natur des Menſchen ſtecken, ſo können ſie wohl ſchwerlich ausgerottet werden, wenn die Natur des Menſchen ſelbſt nicht etwas verlieren will. Gleich wie aber alles an den gantzen Menſchen, ſo ferne es in ſeiner Gewalt und Willen ſteht, nach dem Geſetze und Klugheit eingerichtet werden muß, ſo iſt nicht zu läugnen, daß auch dieſes auf die Begierden zu appliciren ſey. Alſo wird die Frage nach dem erſten Theile bejahet, und nach dem andern verneinet.

§. 95.

Nun wird es Zeit ſeyn, ſoviel als nöthig iſt, auch von der Eintheilung derer Begierden alhier

(*) *In der Ausübung der Sitten-Lehre c. 6.*

(**) *l. c. §. 31. ſeqq.*

hier zu handeln. Dererſelben treffen wir im gemeinen Leben eine groſſe Anzahl an. Was nun ſo weitläufftig iſt pflegen die Gelehrten gerne in gewiſſe general- und ſpecial-Claſſen zu bringen, damit ſie es ſelbſt ordentlich faſſen, und andern auf eben dieſe Art vortragen können. Wenn wir nun dererſelben Meynungen hierinnen unterſuchen, ſo treffen wir einen groſſen Zwieſpalt unter ihnen an. Wer die vornehmſten von vorhabender Eintheilung etwas weitläufftig beyſammen haben will, der beliebe nur den öffters gerühmten Herrn geheimden Rath Thomaſium in einen beſondern Capitel (†) nachzuſchlagen, allwo er derer Peripateticorum, und Scholaſticorum, derer Stoicorum, des Epicuri und Carteſii Syſtemata derer Begierden ausführlich recenſiret. Unſer hochgelehrter Herr D. Buddeus erzehlet dieſelben kürtzlich (*) ohngefehr auf folgende Art: Die Stoici (**) haben vier Haupt-Begierden ſtatuiret, die **Freude/ Traurigkeit / Verlangen / und** Auerſation oder **Furcht.** Epicurus **macht drey** Haupt-Affecten, **Freude / Schmertz und Ver**lan-

(†) *l. c. c. 2.*

(*) *l. c.* §. *16. n. 1.*

(**) Stoicorum diuiſionem affectuum, poſt auctores à celeberr. BUDDEO allutos, recenſent quoque IUSTUS LIPSIUS *in Manud. ad Philoſ. Stoicam p. 278. ſeqq.* & Anonymus in Tr. *L'Homme ſans paſſions p. 79. ſeqq.*

langen. (*) Die Scholaſtici zehlen dererſelben eilfe/ von welchen ſie ſechs in dem appetitu concupiſcibili, und fünffe in dem iraſcibili zu finden gedachten. Dieſen zweyfachen appetitum erklären ſie nach der Anmerckung des Herrn Thomaſii (**) auch auf zweyerley Art. Einige ſprechen: Der Appetitus concupiſcibilis gienge mit dem guten, und der Iraſcibilis mit dem böſen um. Andere aber ſagen, zu dem concupiſcibili gehöre das Gute und Böſe überhaupt; zu dem iraſcibili aber eben daſſelbe, ſo ferne es Hindernüß und Schwierigkeit bey ſich führe. Sonſt ſind die eilf Haupt-Begierden bey ihnen dieſe: In dem appetitu concupiſcibili gehen drey mit dem guten, und drey mit dem böſen um. Wenn das Gute an ſich ſelbſt nach ſeiner Gütigkeit betrachtet wird, ſo entſteht daher Amor, oder die **Liebe**; iſt das Gute noch nicht vorhanden, ſo erwächſt daher ein Deſiderium, oder das **Verlangen**; iſt es aber bereits gegenwärtig, ſo entſteht daher gaudium, oder eine **Freude**. Ferner wird das Böſe an ſich ſelbſt nach ſeinem Schaden betrachtet, ſo entſpringt daher ein Odium oder **Haß**; iſt es noch nicht vorhanden, ſo haben wir eine auerſation oder **Abſcheu**; iſt es aber bereits zugegen, ſo entſtehet daher dolor, triſtitia oder der **Schmertz** und

(*) Vid. PETRI GASSENDI *Syntagma Philoſ. Epicur. p. 404. ſeqq.* Add. BERNIER *dans l' Abrege de la Phil de Gaſſendi Tom. VII.*

(**) *l. c. c. 2 §. 9.*

und **Traurigkeit.** In dem Appetitu iraſcibili zielen drey Begierden auf das Gute, als die **Hoffnung/Kühnheit** und **Zorn**/ und zwey auf das Böſe, als die **Verzweiffelung** und **Furcht.** (*) Des Cartes bringt ſechs Haupt-Affecten auf die Bahn. Die **Bewunderung/Liebe/** den **Haß**/ das **Verlangen**/die **Freude** und die **Traurigkeit.** (†) Dieſe reducirt Heinricus Morus auf drey/ nemlich die **Bewunderung/Liebe** und **Haß.** (††) Der gelehrte Vincentius Placcius macht endlich nur zwey Haupt-Begierden, Reſolutionem und Irreſolutionem. (†††) Der Herr geheimde Rath Thomaſius inclinirt (*) nur auf **einen**/ nemlich das **Verlangen;** jedoch macht er nachgehends zwey Haupt-Begierden, nemlich **Liebe** und **Haß.** (**) Der Herr D. Buddeus hat ſich aus hinlänglichen Urſachen, welche unten ſollen angeführet werden, dieſe zwey auch gefallen laſſen. (***)

§. 96.

Was iſt nun von dieſen Meynungen zu hal-

(*) Vid. inter alios LAELIUS PEREGRINUS *de affectibus c. 5.*

(†) Vid. *Tr. de Paſſ. P. II. art. 69.*

(††) Vid. *eius Enchirid. Eth. p. 29.*

(†††) Vid. *Acceſſiones Ethicæ c. 4. Phyſiol. §. 12.*

(*) *l. c. c. 4. §. 3.*

(**) *l. c. § 7.*

(***) Vid. *Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. 2. §. 48. & ſeqq.* Conf. *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. VI. §. 16.*

halten? Meines wenigen Erachtens können folgende Anmerckungen bey einer jedweden kürtzlich gemacht werden. Was die Stoiker betrifft, ſo wollen wir jetzo nicht unterſuchen, was bey ihren ſpecial-Begierden zu errinnern ſey, ſondern bey denen Haupt-Affecten nur dieſes melden, daß die Traurigkeit und Freude entweder ſo erkläret werden, daß ſie bloß auf eine angenehme oder unangenehme Empfindung ankommen; und alſo ſind es keine Affecten. Wenn ſie aber auch würckliche Begierden ſind, ſo ſtecken ſie bereits in der Liebe und Haß, ſind alſo ſpecial-Affecten und fallen aus der Zahl der Haupt-Begierden weg. Alſo bleiben nicht mehr als die zwey, nemlich Deſiderium und Fuga übrig, welche mit der Liebe und Haß gar wohl können verglichen werden. Der Epicurer ihre Freude und Schmertz/ wie ſie von ihnen erkläret werden, fallen auch deßwegen weg, weil ſie nur in Empfindungen beſtehen; und alſo bleibt das Verlangen noch übrig, welches aber ordentlich ein Gegentheil, nemlich das nicht-Verlangen erkennet; und alſo haben wir wieder zwey Begierden, welche mit der Liebe und Haſſe übereinkommen. Kommen wir zu denen Scholaſticis, ſo ſieht ein jedweder augenſcheinlich, daß es eher ſpecial-Affecten als Haupt-Begierden ſind. Und wenn wir ſie überhaupt recht betrachten, ſo werden ſie ſich ohne alle Schwierigkeit zur Liebe und Haſſe ziehen laſſen. Nemlich das Verlangen/

die **Freude**/ ſo ferne ſie eine Begierde heiſſen kan, die **Hoffnung** und **Kühnheit** ſind Arten der Liebe; hergegen die Auerſation, **Traurigkeit**/ der **Zorn**/ die **Furcht** und **Verzweiffelung** gehören zum Haſſe. Was den Carteſium anlangt, ſo fällt erſtlich die **Bewunderung** weg, weil ſie zum Verſtande, und nicht zum Willen gehöret; weil ſie auch nicht durch die Vorſtellung des Guten und Böſen entſteht, welches beydes doch bey denen Affecten ſeyn muß. (*) Die übrigen auſſer der Liebe und Haß, ſind ſpecial- und keine Haupt-Affecten, denn das Verlangen und Freude gehören zur Liebe, die Traurigkeit aber, wenn es anders Affecten ſind, zum Haſſe. Alſo bleiben wieder dieſe zwey, Liebe und Haß. Wenn ferner Heinricus Morus die **Bewunderung** weg läſt, welches um obiger Urſachen willen geſchehen muß, ſo bleibt gleichfals **Liebe** und **Haß** übrig. Was dem Placcium betrifft, ſo admittirt er zwar zwey Affecten, nemlich Reſolutionem und Irreſolutionem; allein man weiß faſt nicht recht, was er haben will; wenn man es aber begreifft, ſo zielt er überhaupt damit auf das **Thun** und **Laſſen** des Willens; die Reſolutio beſteht darinnen, daß derſelbe bey einer erkannten guten Sache Luſt darzu bekömmt; Irreſolutio aber, wenn er das Gute einer Sache noch nicht erkannt

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS *l. c. c. 4. §. 15. & ſeqq.* add. celeberr. BUDDEUS in *Phil. Pract. l. c. §. 46.*

kannt hat, daß auch die Luſt darzu unterbleibt, und der Wille gleichſam ſuſpendirt wird. Worinnen er endlich denen zweyen Begierden Lieb und Haß gantz nahe zukom̃en ſcheint; jedoch muß man ſeine Gedancken weiter conferiren, wenn man einen rechten Begriff davon machen will. Der beyden letzten berühmten Männer Meynung wird wohl den Strich am beſten halten, wie wir aus dem folgenden erkennen werden.

§. 97.

Wenn wir der Sache unpartheyiſch nachgehen, ſo befinden wir erſtlich/ daß die Begierden des Willens, entweder ſich in dem Willen alleine befinden, und von dem Intellectu puro erreget werden; oder daß ſie ſich in dem Willen und dem Leibe zugleich, folglich in dem ſogenannten Appetitu ſenſitiuo ereignen, auch von der Vorſtellung derer Sinnen erwecket werden. Dahero man die Begierden des Willens eintheilt in Affectus mentales und ſenſuales; andere ſetzen Affectus mere corporales hinzu, welche wir zwar nicht läugnen, aber bey jetziger Abhandlung deßwegen nicht mitnehmen können, weil wir lediglich von denen Begierden des Willens zu reden haben. Sonſt iſt ſehr nöthig, daß wir dieſe Affecten voneinander recht unterſcheiden, welches gar wohl durch diſtincte Beſchreibungen geſchehen kan. Die Affectus mentales heiſſen demnach ſolche Begierden/ welche durch ſtarcke Vorſtellung einer geiſt-

lichen/ und den Begriff der Sinnen überſteigenden Sache/ die uns gut oder ſchädlich iſt/ in dem Willen allein erwecket werden/ damit dieſer ſich auch derer guten Dinge/ welche unſere Sinne nicht afficiren/ bedienen/ und das Böſe/ das wir mit denen Sinnen nicht faſſen/ meiden möge. Das Subiectum dieſer Begierden iſt der Wille allein; das Obiectum eine ſtarcke Vorſtellung einer ſolchen guten oder böſen Sache, welche ſonſt nicht vor die Sinnen und deren Begriff gehört, ſondern geiſtlich und ſubtil iſt; der Finis iſt die Antreibung des Willens zu eben dieſen geiſtlichen Dingen. Exempel dieſer Begierden finden wir bey denen Menſchen, welche zu einem tugendhafften Leben, durch deſſen Vorſtellung, einen nachdrücklichen Trieb auch natürlicher Weiſe empfinden. Denn dieſe Begierde iſt eine Art der amoris mentalis. Und wenn ſie durch Vorſtellung derer Laſter einen ſtarcken Abſcheu bey ſich fühlen, ſo iſt dieſer eine Art des odii mentalis. Nur dieſes muß man bey dergleichen Affecten mercken, daß wenn ſie ſtarck ſind, ſich auch wohl eine Empfindung im Leibe einſtellt, welche aber nur als ein Conſequens einer ſolchen Begierde zu betrachten iſt, die bloß daher entſteht, weil der Leib mit der Seele ſo genau vereiniget iſt. Dieſe Empfindung macht nicht gleich einen Concurſum des Leibes, und alſo einen Affectum mixtum oder ſenſualem aus; welches deßwegen nicht zu ver-

geſſen, damit man einen ſolchen Affect nicht mit denen Senſualibus confundiren möchte. Durch die ſinnliche Begierden, oder Affectus mixtos und ſenſuales, verſteht man ſolche Begierden/ welche vermittels ſtarcker Vorſtellung und Impreſſion ſolcher guten oder ſchädlichen Dinge/ welche die Sinne begreiffen können/ in dem Willen und Leibe zugleich/ oder in dem Appetitu ſenſitiuo erwecket werden/ damit der Menſch dergleichen Dinge deſto eher verlangen oder meiden möchte. Das Subiectum iſt der Wille und Leib zugleich, oder der Appetitus ſenſitiuus; das Obiectum iſt eine ſtarcke Eindrückung ſolcher Sachen, welche denen Sinnen angenehm oder unangenehm ſind; der Endzweck iſt, daß der Menſch auch im Gebrauch dieſer Sachen ſich recht auffühꝛen möge. Will jemand zugleich wiſſen, was man durch die Affectus mere corporales verſteht, ſo ſind es gewiß die Inſtinctus naturales, oder natürlichen Triebe in dem Leibe/ vermöge welcher man ein Verlangen/ oder auch Abſcheu vor einer Sache hat. Hierher gehört das Verlangen zum Eſſen, Trincken, welches man ſonſt Hunger und Durſt nennet. Es wird hierbey die Seele, wegen der genauen Verbindung öffters auch gerühret; aber deßwegen entſteht dadurch kein Affectus ſenſualis; weil zu dieſem mehr als eine ſolche Empfindung der Seele erfordert wird.

§. 98.

Dieſes war eine Eintheilung, welche von dem unterſchiedenen Subiecto hauptſächlich hergenommen war. Wollen wir nun noch mehrere Eintheilungen ſuchen, damit wir die Vielfältigkeit derer Begierden in die gehörige Claſſen bringen, ſo können wir wohl das Subiectum nicht weiter brauchen, ſondern müſſen ein ander Fundament ſuchen. Das beſte, welches man bey denen nützlichſten und accurateſten Eintheilungen braucht, iſt das Obiectum oder die Sache ſelbſt. So weit man die Sachen in der Welt zeithero erkennen können, ſo iſt angemercket worden; daß zwar alle gewiſſe General-Theile, Eigenſchafften und dergleichen beſitzen, wodurch allezuſammen in gewiſſen Stücken übereinkommen. Geht man ſie ferner durch, ſo mercket man gewiſſe Arten und Geſchlechter, welche wieder ſolche Eigenſchafften an ſich haben, worinnen ſie zwar nicht eben mit allen Dingen in der gantzen Welt übereinkommen, ſie haben aber doch eine Verwandſchafft mit denen, die dieſes Geſchlechtes ſind. Uber dieſe gemeine Eigenſchafften, aber trifft man immer einige an, welche bald denen meiſten, bald vielen, bald wenigen alleine zukommen. Aus dieſer Metaphyſiſchen Betrachtung entſtehen nun die General- und Special-Claſſen aller Dinge in der Welt. Man mercket auch ferner, daß der Verſtand in Erkäntniß einer Lehre überaus wohl fortkomme, wenn ihm

erſt-

erſtlich die General-nachgehends die Special-Claſſen, und denn die Indiuidua ſelbſt gezeiget werden. Jedoch muß man derer Claſſen nicht allzuviel erdencken, ſonſt wird der Verſtand diſtrahirt. Am beſten iſts, wenn man eine Haupt-Eintheilung, und denn eine ſpecial-Eintheilung macht. Dieſes wollen wir nun inſonderheit bey der Lehre von denen Begierden in acht zu nehmen trachten, damit wir dieſelbe deſto ordentlicher und leichter erlernen mögen.

§. 99.

Betrachten wir demnach die Begierden nach dem Haupt-Obiecto, womit ſie umgehen, und wobey ſie zu entſtehen pflegen, ſo iſt es das **Gute und Böſe/ Angenehme oder Unangenehme.** Denn die Natur des Willens iſt alſo beſchaffen, daß er niemahls erreget wird, als bey einer guten und böſen Sache. Daher denn die ſogenannte ſchlechte Neigungen ſich eben bey nichts anders ereignen, als bey gedachten zwiefachen Obiecto. Weil nun die Begierden nur in eine Hefftigkeit gebrachte Neigungen ſind, ſo werden ſie ſich eben durch dieſes Obiectum erregen laſſen. Nach dieſem Haupt- und General-Obiecto **müſſen alſo ohnfehlbar auch nur zwey Haupt-Affecten gemacht werden/** nemlich, eine **hefftige Neigung zum guten**/ und eine **hefftige Abneigung vom böſen.** Jene kan man mit gutem Grunde die **Liebe**/ und dieſe einen **Haß** nen-

nen; folglich werden die zwey Haupt-Affecten oder Affectus primitiui, **Liebe und Haß** heiſſen müſſen.(*) Dieſe Meynung gründet ſich erſtlich auf das **zwiefache Haupt**-Obiectum, wobey alle Begierden zu entſtehen pflegen; Zum **andern** auf die zwey Haupt-Regungen des Willens, nemlich verlangen und nicht verlanlangen; und **drittens** ſo wird auch die Induction dieſelbe bekräfftigen. Denn alle Affecten welche die wahre Natur derer Begierden an ſich haben, werden ohnfehlbar aus dieſen zweyen können hergeleitet, und dahin wieder reſolvirt werden. Dieſe Gründe, dünckt mich, reichen ſchon hin, daß man nur obangeführte zwey Haupt-Begierden ſtatuirt.

§. 100.

Will man Special-Claſſen haben, ſo muß man die Begierden und vornehmſten Arten der Liebe, wie auch des Haſſes wiederum abſonderlich prüfen, damit man nach denen vornehmſten Arten dieſe Claſſen einrichten könne. Je deutlicher die Ordnungen ſind, je ungezwungener ſich die Begierden alle dahin ziehen laſſen, je beſſer werden dieſelben ſeyn. Jedoch iſt die Sache damit nicht ſo bald gethan, als man darauf denckt. Der ehmahlige gelehrte Herr

(*) Eundem numerum eosdemque affectus primitiuos ſtatuunt ARNOLDUS WESENFELD *in Patholog. Pract. P. II. c. 1. §. 4.* & IOANNES WOLFGANGUS TRIER *von den menſchlichen Gemüths-Bewegungen c. 1. §. 8.*

Herr Prof. Heyder ſagt: (*) Wenn einer die Affecten zehlen/ und ordentlich eintheilen wolle/ ſo nehme er eine Sache vor/ welche viele Arbeit/ und einen ungewiſſen Erfolg bey ſich führete. Der Herr geheimde Rath Thomaſius, in dem er die verſchiedene Arten derer Begierden zur Liebe und Haß bringen „will, ſchreibt von denenſelben alſo: (**) Hier „wäre wohl zu wünſchen, daß die Gelehrten „erſt darinnen einig wären, wie viel denn Ge„müths-Neigungen noch rückſtändig wären, die „zur Liebe und Haß gebracht werden ſolten, „und wie dieſelben zu beſchreiben wären. Aber „es iſt dieſes wenig zu hoffen, ſondern es iſt faſt „keine Gemüths-Neigung, die nicht von einem „anders als von dem andern beſchrieben wird, „oder die doch zum wenigſten in vielerley Be„deutungen genommen wird. Man kan nur „die Arten der Affecten, die die Stoiker ma„chen, und deren Beſchreibungen aus dem Ci„cerone mit des Carteſii ſeinen Arten gegen„einander halten, und demſelben beyfügen, „was die Scholaſtici darvon zu raiſonniren pfle„gen, ingleichen worinnen Seneca und Lactan„tius, wegen der Beſchreibung des Zorns von„einander entſchieden ſind. Wir werden dem-

 nach

(*) Verba eius ſunt: *Affectus & numerare velle & apte diſponere, res eſt laboris plurimi & ſucceſſus incerti. In Syſtem. Phil. Mor. p. 326. & ſeq.*

(**) *In der Ausübung der Sitten-Lehre c. 5. §. 1.*

nach am beſten thun, wenn wir nicht alle Affecten, ſondern die uns bißher bekannt worden, und am meiſten im Schwange gehn, in ſolche Claſſen zu bringen trachten, welche der Sache am nechſten kommen, und die Arten derer Begierden am vollkommneſten und richtigſten vorſtellen; worinnen uns der Herr geheimde Rath Thomaſius mit ſeinen gegebenen Anmerckungen, (*) und der Herr D. Buddeus mit ſeiner Eintheilung, (**) die beſten Hand-Griffe geben werden.

§. 101.

Ich meines Orts habe mir ſonderlich nach Anleitung jetzt-gerühmten Herrn D. Buddei die Begierden in ſieben beſonderen Claſſen vorgeſtellet. In der **erſten** kommen diejenigen Begierden vor, welche aus denen beſonderen Arten des guten und böſen an ſich ſelbſt entſtehen. Hierher gehören z. E. die hefftige **Neigung zur Tugend**/ **zur Ehre**/ Intereſſe u. ſ. f. In der **andern** diejenigen, welche zum Umſtande und Grunde ein beſonderes Iudicium haben. Z. E. die Liebe gegen ſolche Perſonen, die wir höher, geringer oder uns gleich halten. In der **dritten** habe ich mir diejenigen imprimirt, welche durch die Vorſtellung einer ſolchen guten und böſen Sache entſtehn, die entweder gar na-

(*) Vid. *Idem ibidem* §. 3. & *ſeqq.*

(**) Vid. celeberr. Buddeus *in Elem. Phil. Pr. P. I. c. 2. Sect. 2.* §. 63. *ſeqq.* & *in Inſt. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. 6.* §. 16. & *ſeqq.*

nahe iſt, oder die doch leicht oder ſchwehr zu erlangen, oder auch abzuwenden ſcheint; wohin ſonderlich die **Hoffnung** und **Furcht**/ **Freude** und **Traurigkeit** zu rechnen ſind. In der **vierdten** Claſſe ſtehen diejenigen Begierden, welche aus dem hitzigen Gebrauch derer Mittel etwas gutes zu erlangen oder was böſes abzuwenden, meiſtentheils ihren Urſprung nehmen; dergleichen z. E. ſind die **Kühnheit**/ **Zorn** u. ſ. f. Welche in der **fünfften** Ordnung ſind, die entſtehn nicht ſowohl aus der Vorſtellung einer guten oder böſen Sache, welche uns, ſondern welche andere Freunde oder Feinde betrifft; wie z. E. die Commiſeration dergleichen ſeyn ſoll. In der **ſechſten** koñten die Begierden vor, welche wiederum aus dieſen bißhero erzehlten affectibus deriuatiuis flieſſen. Ein ſolches iſt z. E. die Curioſität, welche aus dem Affect der Wolluſt entſpringt. In der **ſiebenden** Claſſe ſtehen endlich die aus Liebe und Haß zuſammen geſetzte Begierden, von welchen ſonderlich die **Eyfferſucht** zu mercken iſt. In dieſer Ordnung können wir uns die Begierden, ſo viel möglich, nach Anleitung des Hn. D. Buddei vorſtellen, findet jemand noch eine beſſere, ſo wollen wir dieſelbe weder mißgönnen noch verwerffen. Die Claſſen an ſich ſelbſt aber, welche wir allhier erzehlet, werden noch deutlicher werden, wenn wir zur Application ſchreiten, und ſowohl die Affectus voluntatis puræ, als Appetitus ſenſitiui einzeln unterſuchen müſſen.

Was

Was ſonſt allhier noch erinnert werden konte, das wird ſich bey kaum gedachten ſpecial-Abhandlungen deſto lebendiger vortragen laſſen.

§. 102.

Nun iſt nichts mehr übrig, als daß wir noch kürtzlich berühren, zu was Ende dieſe Lehre alhier unterſucht worden. Nemlich die Haupt-Urſache war, damit wir die Kräffte, Eigenſchafften und andere Würckungen des Willens hinlänglich erkennen möchten, und daher ſchließen lerneten, was in unſer Morale an dem Willen eigentlich ſoll gebeſſert werden. Sonſt aber hat die Lehre von denen Begierden gar einen groſſen Nutzen. Wir wollen jetzo daran nicht gedencken, was die Erkäntnüß derer Affectuum mentalium und ſenſualium uns vor Dienſte thut, als welches an gehörigen Orten nicht ſoll vergeſſen werden; ſondern wir wollen überhaupt nur ſoviel ſagen, daß die Verrichtungen der Menſchen, an welchen ihre zeitliche und ewige Wohlfart hänget insgemein von denen Affecten begleitet werden, welche dieſelbe entweder befördern, oder durch den Mißbrauch auch hindern. Wer demnach die Begierden nicht recht zu brauchen weiß, kömmt insgemein in groſſes Unglück, wie die tägliche Erfahrung ſolches ſattſam zeiget. Verſteht aber jemand dieſe Lehre rechtſchaffen, und weiß ſie gehörig zu appliciren, ſo kan er durch GOttes Gnade vielen Unglücks-Fällen entgehen. Inſonderheit aber zeiget uns der Satz, daß die Affecten

durch

durch Vorſtellungen erreget werden, einen ſchönen Schlüßel die Affecten zu regieren und zu zähmen, welches das vornehmſte Mittel bey der natürlichen Beſſerung iſt.

§. 103.

Zuletzt haben wir bey dem Willen noch angetroffen die ſogenanten **Würckungen** ſelbſt, ſoferne ſie ſonderlich denen Neigungen, und Begierden entgegen geſetzt werden. Die Würckungen des Willens ſind wohl unzehlich; dannenhero die Gelehrten dieſelben wieder in unterſchiedene Claſſen bringen. Entweder der Wille ſucht was **zu erlangen** oder was **zu vermeiden.** Was er zu erlangen trachtet muß was **gutes** ſeyn, oder ihm zum wenigſten alſo ſcheinen, (bonum verum l. apparens.) Nun iſt nicht allein dasjenige gut, was wir hauptſächlich zu erhalten ſuchen, welches der **Endzweck** heiſt; ſondern in Abſehen auf dieſen ſind auch alle **Mittel** gut zu nennen, weil ſie zu Erhaltung des Endzwecks dienlich ſind. Nach dieſem **zweyfachen guten** werden die Würckungen wieder in zwey Claſſen getheilet; einige gehören zum **Endzwecke**; die andern zu denen **Mitteln** jenen zuerlangen. (*) Wenn ich nun was ſuche, ſo habe ich erſtlich einen Gefal-

(*) Diſputationes Scholaſticorum de actibus voluntatis circa finem & media in compendio deprehendimus ap. CONRADUM HORNEIUM *in Phil. Mor. L. II. c. 4. §. 10.* add. HEEREBORD *Exercit. Eth. XII. §. 1 ſeqq.*

fallen daran, nachgehends bemühe ich mich darum; und endlich erlange und genieſſe ich daſſelbe. Wenn ich die Mittel brauchen will, ſo werde ich erſtlich verſichert, daß dieſe und jene Sachen gute Mittel ſind, nachgehends leſe ich die beſten aus, und endlich applicire ich ſie. Daraus entſtehen ſechs Actus oder beſondere Würckungen des Willens, welche genennet werden, Volitio, intentio, fruitio, conſenſus, electio & uſus. Die erſten drey gehören zum Endzwecke; die andern zu denen Mitteln. Volitio, welche auch ſonſt voluntas ſimplicis adprobationis heiſt, iſt der Gefalle, welchen ich an dem erkannten Endzwecke habe; Intentio iſt wohl die Bemühung nach demſelben, welche wiederum eingetheilet wird in plenam und ſemiplenam; (*) Fruitio wenn ich den Endzweck erlanget habe und nunmehro genieſe. Conſenſus iſt, wenn ich verſichert bin daß dieſe und jene Mittel gut und dienlich ſind meinen Endzweck zuerhalten; Electio, wenn ich die Beſten ausleſe; und Uſus, wenn ich ſie applicire. In dieſer Ordnung ſtellen ſich dieſe Actus dar, wenn wir den Finem und Media abſonderlich betrachten. Wenn es aber auf die Ausübung ankömmt, ſo folgen ſie alſo auf einander; erſtlich geht volitio und intentio vorher, nachgehends folgt conſenſus, electio und uſus; endlich, wenn das Glücke gut iſt, ſo beſchleuſt frui-

(*) Vid. SAMUEL PUFENDORF *L. 1. de Iure N. & G. c. 4. §. 1.*

fruitio. Man kan dieſes alles ſich durch ein Exempel vorſtellen. Es iſt ein Dienſt an einem Orte offen, davon hört ein Candidat, und hat Luſt darzu, (volitio) nachgehends bemüht er ſich mehr darum, (intentio) deswegen ſucht er Mittel und adprobirt unterſchiedene, (conſenſus) er lieſet die beſten davon aus, (electio) und applicirt ſie, (Uſus) wenn nun GOTT das Vorhaben ſeegnet, ſo erhält er den Dienſt (fruitio.)

§. 104.

Auf eben dieſe, jedoch etwas geänderte, Weiſe, geht es auch her mit denen Würckungen des Willens, da man etwas zu vermeiden trachtet. Dieſes muß etwas böſes ſeyn, oder uns zum wenigſten alſo vorkommen. (Malum verum & apparens.) Weil wir nun alhier nicht allein das Ubel, welches wir vermeiden ſollen, ſondern auch die Mittel vor uns haben, durch welche wir jenes vermeiden wollen, ſo entſtehn daher wieder zwey Claſſen derer Würckungen des Willens; einige gehören zum Endzwecke; die andern zu denen Mitteln. Wenn wir was vermeiden wollen, ſo haben wir erſtlich ein Mißfallen daran; nachgehends bemühen wir uns mehr daſſelbe wegzuſchaffen; endlich erhalten wir unſern Endzweck, und werden daſſelbe loß. So wir ferner die Mittel brauchen wollen, ſo fallen eben die Würckungen vor, welche wir bey dem guten Endzweck gebraucht haben. Daraus entſtehen gleichfalß ſechs

Actus;

Actus: Erſtlich Nolitio, conatus, liberatio, adprobatio, electio & uſus. Die erſten drey gehören zum Endzwecke, und die andern zum Willen. Nolitio iſt, wenn ich an einem Ubel ein Mißfallen habe; Conatus, wenn ich mich mehr bemühe daſſelbe zuvermeiden oder abzuſchaffen; dieſer kan eben auch eingetheilet werden in plenum und ſemiplenum; liberatio, wenn ich das Ubel vermeide oder von mir ſchaffe; adprobatio, wenn ich viele Mittel daſſelbe zu vermeiden vor gut befinde, und halte; electio, wenn ich die beſten ausleſe, und Uſus iſt, wenn ich ſie applicire. Auf ſolche Art ſtellen ſich dieſe Würckungen auch dar, wenn ich ſie abſonderlich nach dem Endzwecke und Mitteln betrachte. In der Ausübung aber findet ſich folgende Ordnung: Erſtlich geht nolitio und conatus vorher; nachgehends folgen adprobatio, electio und Uſus drauf; endlich beſchleuſt liberatio à malo. Exempel ſind hier wohl nicht vonnöthen, weil man ſich dieſe Würckungen bey denen Verrichtungen, die täglich vorfallen, gar leicht vorſtellen kan.

§. 105.

Dieſe Würckungen geſchehen hauptſächlich in den Willen, und werden dannenhero von denen Moraliſten zu denen ſogenannten actibus elicitis gerechnet; von welchen ſie die Actus imperatos fleißig unterſcheiden. Damit aber dieſe nützliche Diſtinction uns etwas mehr bekand werde, ſo iſt zumercken, daß diejenigen

Wür-

Würckungen des Willens, welche in demſelben entſtehen, und auch darinnen zur vollkommenen Ausübung kommen, actus eliciti genennet werden; welche aber in dem Willen zwar entſtehen, von demſelben auch dirigirt, aber von denen andern Theilen des Menſchen und ſonderlich des Leibes exequiret werden, die heiſt man actus imperatos, weil ſie von dem Willen gleichſam befohlen werden. Z. E. Wenn ich was erwehle, ſo vollbringt die Wahl der Wille, alſo iſt ſie ein actus elicitus; wenn ich aber rede, gehe und dergleichen mehr thue, ſo macht zwar der Wille den Anfang darzu, dirigirt auch alles, die Execution aber geſchicht durch die Gliedmaſſen des Leibes, welchen ſie gleichſam von dem Willen anbefohlen wird; daher heiſſen die letzteren actus imperati. (*)

§. 106.

Wenn wir die Würckungen des Willens nach denen unterſchiedenen Objectis betrachten, ſo dürfte ſich eine groſſe Menge neuer Arten einſtellen. Dieſe aber werden, Weitläufftigkeit zuvermeiden, nach dem dreyfachen Haupt-Objecto, GOtt/ uns und andere Menſchen/ in drey Haupt-Claſſen getheilet. Entweder die Würckungen des Willens betreffen die Pflichten gegen GOtt/ oder gegen uns/ oder gegen unſern Nechſten. Dieſes iſt die nützlichſte Eintheilung derer Würckungen des Willens, wie wir nicht allein in gegenwärtiger Morale,

(*) Conf. HORNEIUS *l. c.* §. 3.

rale, ſondern auch in dem natürlichen Rechte und Klugheit ſehen, allwo dieſe Eintheilung immer zum Grunde geſetzt wird. Es möchte zwar jemand einwenden, wenn man nach denen Obiectis, mit welchen die Menſchen hauptſächlich zu thun haben, gehen wolte, ſo müſte man fünff biß ſechs Arten derer Würckungen ſtatuiren. Denn wir haben nicht allein vor uns GOtt/ uns/ und unſern Nechſten/ ſondern auch die unvernünfftigen Thiere/ andere lebloſe Creaturen/ und wohl die Engel ſelbſt, gegen welche wir insgeſamt gewiſſe Pflichten auszuüben, und welche wir in der Philoſophie ordentlich aus der Natur und Endzweck eines jedweden Obiecti zu erkennen haben. Allein, weil die Pflichten gegen die Engel/ unvernünfftige Thiere/ und andere lebloſe Creaturen nicht ſonderlich weitläufftig ſind, daß ſie eine beſondere Abhandlung ausmachen ſolten; auch dieſelben gar leicht bey Gelegenheit deren dreyen Haupt-Obiectorum mit können abgehandelt werden, dergeſtalt, daß die Pflichten gegen die Engel, bey denen Pflichten gegen GOtt, deſſen Diener ſie ſind; die Pflichten aber gegen die unvernünfftige Thiere und andere lebloſe Creaturen, bey denen Pflichten gegen uns ſelbſt, als welche der rechte Gebrauch und Mißbrauch beſagter Creaturen hauptſächlich angeht, gerechnet werden: So hat man wohl nicht gar zu groſſe Noth mehr, als drey Haupt-Obiecta, und drey

Haupt-Claſſen derer Würckungen zu ſtatuiren. (*) Will aber jemand ja ſechs Arten machen, ſo wird er ſeine Meynung mit der kaumgenannten Eintheilung gar leicht ſo vergleichen, und alles alſo abhandeln können, daß keine Meynung eben umgeſtoſſen werden, oder eine Confuſion entſtehen darff. Ein ander möchte unſerer Eintheilung in ſo weit zuwider ſeyn, daß er keine Pflichten gegen uns ſelbſt zulieſſe, weil wir uns nicht ſelbſt obligiren könten, und alſo möchten wir auch keine Pflichten von uns fordern. Allein hierauf dient zur Antwort, daß zwar bey einer jedweden Art derer Pflichten eine Obligation ſeyn müſſe, allein ſie dependirt nicht von dem Objecto, gegen welches ſie ausgeübet werden ſollen; ſondern von dem Geſetzgeber, welcher in dem natürlichen Rechte GOtt der HErr iſt. Dieſer hat uns nun nicht allein zu denen Pflichten gegen ſich, und unſern Nechſten, ſondern auch gegen uns ſelbſt obligirt. Denn wenn es heiſt: (**) **Liebe GOtt von gantzen Hertzen und deinen Nechſten/** ſo ſteht auch darbey, **als dich ſelbſt.** Dieſes wird ſonſt weitläufftiger in der Præliminar-Abhandlung des natürlichen Rechts ausgeführet.

§. 107.

Endlich werden die Würckungen des Wil-

(*) Conf. celeberr. BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Moralis P. II. c. 2. in nota ad* §. 56.

(**) Matth. XXII, 37. ſeqq.

Willens noch eingetheilt in ſolche, **welche nach dem Geſetze** / und welche **nach** der **Klugheit** eingerichtet werden. Jene müſſen wir in der Philoſophie nach der Natur und Endzweck einer Sache; dieſe aber nach denen äuſſerlichen zufälligen Umſtänden einrichten; wie ſolches an einem andern Orte weitläufftiger gezeiget worden. (*) **Beyde** kan man eintheilen in ſolche, **welche nach dem Geſetze und Klugheit eingerichtet** ſind, oder welche **beyden zuwieder lauffen**/ oder **welche auch wohl von keinem Geſetze zum wenigſten gebohten oder verbohten**/ und alſo indifferent ſind. Die erſten zwey Arten werden von allen, ſo viel ich weiß, angenommen, aber bey der letzten ſtehn manche noch in Zweiffel, ob ſolche zu ſtatuiren oder nicht? Es iſt unſeres Orts eben nicht von dieſer Eintheilung allhier weitläufftig zu handeln, und die Actiones indifferentes zu widerlegen oder zu behaupten; weil dieſes ſonſt auch in gedachter Præliminar-Abhandlung des natürlichen Rechts mitgenommen wird. Wir hoffen aber doch, es werde niemand zuwieder ſeyn, unſere Meynung nur kürtzlich von denen Actionibus indifferentibus anzuhören, damit man doch ſehe, warum wir in der letzten Eintheilung derer Actionum indifferentium erwehnet.

§. 108.

(*) Vid. noſtra *Introd. in Prudentiam, idiomate germanico conſcriptam, c. 2. §. 11. & ſeqq.*

§. 108.

Erſtlich ſetzt man zum voraus, daß die Rede allhier nicht gehe auf die Bewegungen derer Menſchen, welche nicht unter der Direction des Willens ſtehen, und alſo nach keiner Regel eingerichtet werden mögen; denn dieſe bleiben freylich allezeit indifferent: Sondern wir zielen jetzo auf ſolche Verrichtungen derer Menſchen, welche von ſeinem Willen dependiren, und alſo nach dem Geſetze und Klugheit eingerichtet werden können. Zum andern ſetzen wir zum voraus, daß die Rede nicht ſey von denen Verrichtungen, welche in dem natürlichen Rechte zwar weder gebothen noch verbothen, aber doch in iure diuino poſitiuo berühret worden; ſondern wir meynen ſolche Verrichtungen, welche in keinem Göttlichem Rechte gebothen oder verbothen ſind. Ob nun dergleichen gefunden werden, davon iſt die Frage. Viele wollen von dergleichen Actionibus indifferentibus nichts wiſſen; andere machen ihrer gar zu viel darzu, damit ſie dieſe und jene eitele Sache deſto eher mitmachen möchten; noch andere aber gehen den Mittel-Weg. (*) Meine einfältige Meynung hiervon wäre dieſe: Wenn wir den finem generalem und ultimum ſowohl auf Seiten GOttes, als unſeres Orts betrachten, ſo heiſt jener die Ehre GOttes; und dieſer unſere Glückſeeligkeit. Beyde ſind von GOTT dem HErrn uns alſo auf

(*) Vid. celeberr. Buddeus *l. c. c. 1. §. 30.*

die Seele gleichſam gebunden, daß wir, und unſer gantzes Leben mit Gedancken, Worten und Wercken, auf dieſen zwiefachen Endzweck zielen müſſen. Was nun denſelben befördert, iſt gut, was ihm zuwider, iſt böſe. Nach dieſen ſind alle Verrichtungen, welche in unſerer Direction ſtehen zu beurtheilen, daß alſo alle in ſo weit entweder gut oder böſe ſeyn werden. Betrachte ich aber unſere Verrichtungen überhaupt ſonderlich nach dem ſpecial-Obiectis und mediis, welche zu Beförderung der Ehre GOttes, und unſerer Wohlfahrt dienlich ſeyn ſollen, ſo ſind bey vielen durch die leges ſpeciales ſowohl der Finis ſpecialis, als auch Obiecta und Media ſpecificiret, folglich gebothen oder verbothen; unter dieſen finden ſich alſo wieder keine Actiones indifferentes, ſondern ſie werden entweder nach dem determinirten Fine, Obiecto und Mediis eingerichtet oder nicht; und alſo ſind ſie entweder gut oder böſe. Uber dieſe treffen wir noch andere Verrichtungen an, worbey GOtt der HErr zwar gebothen, daß ſie ſollen zu ſeiner Ehre und des Menſchen Wohlfahrt gereichen; allein GOtt hat doch dem Menſchen die Wahl gelaſſen, was vor Obiecta und Media er darzu brauchen wolle; weßwegen er dieſe durch keine beſondere Leges ſpecificirt und determinirt. Dieſes findet ſich zwar nicht ſowohl bey legibus negatiuis, als vielmehr affirmatiuis. Wir wollen von beyden Arten einige Exempel anbringen, ſo wird die Sache hoffentlich deſto deut=

deutlicher werden. GOtt hatte im alten Teſtamente die Heiligung des Sabbaths dergeſtalt ſpecificirt, daß faſt das geringſte darbey determinirt war; und alſo war nicht allein Finis generalis, ſondern ſpecialis, wie auch die Objecta und Media gebothen. Welche Feyer nun, nach allen dieſen eingerichtet war, dieſelbe war gut, die aber im geringſten davon abgieng, die war böſe. Alſo auch das Geſetze: **Du ſolſt nicht andere Götter haben neben mir/** war dergeſtalt durch die folgende Worte ſpecificirt, daß die Iſraeliten alles wuſten, wornach ſie ſich zu achten hätten. Bey dieſem Geſetze fand man alſo nichts, als eine gute und eine böſe Verrichtung. Allein wenn wir den Apoſtel Paulum (*) hören, ſo redet er vom Fleiſch und Kraut eſſen alſo: **Den Schwachen im Glauben nehmet auf/ und verwirret die Gewiſſer nicht. Einer glaubet er möge allerley** (Fleiſch und Speiſe) **eſſen;** (welches ſonſt im Geſetze Moſis verbothen war,) **wer aber ſchwach iſt/ der** (enthält ſich von vielen Speiſen und) **iſſet Kraut. Welcher iſſet/ der verachte den nicht/ der da nicht iſſet/ und welcher nicht iſſet/ der richte den nicht/ der da iſſet/ denn GOtt hat ihn aufgenommen.** (oder läſt ſich gefallen, was er im Glauben thut.) Hier will zwar der Apoſtel nicht ſagen, daß wir nicht ſollen unſer Eſſen und Trincken zu GOttes Ehre gereichen laſſen; denn das

(*) Rom. XIV, v. 1. ſeqq.

hat er auf Eingeben GOttes ausdrücklich gebothen, (*) und die Application macht er bald nach unſern angeführten Worten. (**) Alſo war das Eſſen in ſo weit nicht indifferent. Allein was die Obiecta des Eſſens betrifft, ſo waren dieſelbe im neuen Teſtamente nicht mehr determinirt, ſondern dem Menſchen frey gelaſſen. Wenn nun eine actio indifferens diejenige iſt, bey welcher die Obiecta oder Media ſpecialia nicht von GOtt determinirt ſind, ſo finden ſich allerdings ſolche Actiones. Und darauf haben wir oben bey der Eintheilung gezielet. Wenn mir auch recht iſt, ſo werden die meiſten Exempel, welche diejenigen anführen, ſo die Actiones indifferentes ſtatuiren, ſich auf eben dieſe Art erklären und reſoluiren laſſen. Doch ſoll anderswo dieſe Meynung noch weiter erkläret werden.

§. 109.

Dieſe Lehre von denen Würckungen des Willens haben wir erſtlich deßwegen anführen müſſen, damit wir alles erzehleten, was hauptſächlich bey dem menſchlichen Willen angetroffen werde, auf daß wir daher erkennen möchten, was eigentlich durch die Morale zu beſſern ſey. Nachgehends hat dieſe Lehre auch einen herrlichen Nutzen in dem natürlichen Rechte und Klugheit, als welche beyde Diſciplinen dieſelbe billig als ein beſonderes Fundament

(*) 1. Cor. X, 31.
(**) Rom. XIV, 6.

ment zu præmittiren pflegen. Sonderlich aber erkennen wir aus denen obenangeführten ſechs Actibus, wie wir unſere Verrichtungen fein ordentlich ausüben ſollen; maſſen alle erzehlte Actus bey einer jedweden Action billig vorgehen ſollen. Dieſes nehmen aber viele nicht in acht, ſondern fallen auf die Verrichtungen, ohnerachtet ſie ſich weder bey dem Fine, noch denen Mediis gebührend aufgeführet haben. Da iſt es denn auch kein Wunder, wenn der Ausgang dererſelben nicht gar zu glücklich iſt. Die Lehre von dem dreyfachen Haupt-Obiecto, und der daher flieſſenden Eintheilung derer Würckungen lehret uns zwar, daß wir alle dieſelben gantz füglich in drey Claſſen bringen können, und daß wir hauptſächlich freylich auf GOtt, uns und unſern Nechſten zu ſehen haben; Allein eben der darbey gemachte Einwurff verurſacht, daß wir zum wenigſten die Pflichten gegen die Engel, welche die Heil. Schrifft am vollkommneſten an die Hand giebt; ingleichen gegen die unvernünfftige Thiere und andere lebloſe Geſchöpffe nicht vergeſſen, und dieſelben bloß zu unſerer Eitelkeit und Wolluſt brauchen; denn dieſes läufft ſchnur-ſtracks wieder unſern und dieſer Geſchöpffe Endzweck, und folglich wieder den Willen GOttes, welchen er in der Philoſophie durch den Endzweck aller Geſchöpffe ſonderlich zu erkennen gegeben. Die kurtze Unterſuchung von denen Actionibus indifferentibus zeiget, wie wir zwar uns nicht über

alles ein Gewiſſen machen, aber auch nicht ſo eitle Sachen vor indifferent halten ſollen; wieder welche zwiefache Anmerckung doch insgemein gehandelt wird, indem ſich einige über alles, das auch wohl noch unſchuldig kan gebraucht werden, ein ſchwehres Gewiſſen machen; da hergegen weit mehr andere deſto gröſſere Eitelkeiten begehen, und ſolche mit dem indifferenten Mantel zu bedecken trachten.

§. 110.

Dieſes alles haben wir zeithero bey dem Willen nach Anleitung deſſen Würckungen unterſucht, gefunden und alſo vorgetragen. Wir haben die Neigungen unter denen Eigenſchafften mit betrachtet, weil ſie ſich als eine Eigenſchafft finden lieſſen. Jedoch iſt nicht zu läugnen, daß, wenn wir noch ein ordentlicher Syſtema von allen was wir bey dem Willen angetroffen, zu machen gedencken, ſo können wir die Neigungen von denen Eigenſchafften gar wohl abſondern; und alſo läſt ſich die gantze Lehre vom Willen in fünff Claſſen theilen; deren die **erſte** von der Natur und Kräfften deſſelben; die **andere** von denen Eigenſchafften; die **dritte** von denen Neigungen, wohin auch die Lehre von denen **angewöhnten Neigungen** und Habitibus kan gezogen werden; Die **vierdte** von denen Begierden; und die **fünffte** von denen ſogenannten Würckungen handeln kan. Weil demnach dieſe Ordnung der Sache am nächſten zukommen ſcheint, wollen

len wir uns derſelben in gegenwärtiger Morale, wo es nöthig ſeyn wird, allezeit bedienen.

§. III.

Nun iſt in dieſer Abhandlung nichts mehr übrig, als daß wir ohngefehr erkennen lernen, **was an dem Willen von denen erzehlten Stücken zu beſſern ſey : Die Natur und Kräffte des Willens** ſo ferne ſie ein geiſtliches Weſen ſind, können wohl durch unſere Mittel wenig verändert werden. Alſo dörfften dieſe auch nicht ſonderlich zu unſerer Arbeit gehören. Denn obgleich vermuthlich, daß durch Beſſerung derer Neigungen und Würckungen die Kräffte auch in einem beſſern Stand geſetzt werden, ſo geht doch ſolchergeſtalt die Application derer Beſſerungs-Mittel nicht ſowohl auf die Kräffte, als auf die Neigungen und Würckungen. Was die Eigenſchafften betrifft, ſo ſind ſie mit dem Weſen des Willens gar genau verknüpffet, und werden an ſich ſelbſt gleichfals wenig verändern laſſen. Denn wenn man ja Fehler bey denenſelben antrifft, ſo kommen ſie hauptſächlich auf die verderbten Neigungen, Begierden und Würckungen an, ſind dieſe gebeſſert, werden ſich die Eigenſchafften ſchon in ihrer Ordnung befinden. Alſo werden wir eigentlich mit denen Eigenſchafften, ſo fern ſie denen Neigungen und andern Würckungen entgegen geſetzt werden, auch nichts ſonderliches zu thun haben. Die Würckungen können auf zweyerley Art betrachtet werden, ſo weit ſie die Nei-

Neigungen, oder auch die Begierden zum Grunde haben, und ſo ferne dieſelben nach dem Geſetze und Klugheit eingerichtet werden. Nach der letzteren Betrachtung gehören ſie vor das natürliche Recht und die Regeln der Klugheit; und alſo haben wir eigentlich mit demſelben in ſo weit nichts zu thun. Nach der erſten Betrachtungen gehören ſie zwar zu unſern Vorhaben; allein indem wir ohne diß von denen Neigungen und Begierden abſonderlich zu handeln haben, ſo werden wir dadurch alles mitnehmen, was wir unſerer Arbeit nach an denen Würckungen des Willens beſſern könten. Auf dieſe Weiſe gehen wir mit denenſelben hauptſächlich auch nicht um. Wenn denn dieſes alles abgerechnet wird, ſo bleibt nichts mehr übrig, als die **Neigungen und Begierden.** Deren Beſſerung wird gewiß die vornehmſte Arbeit unſerer Morale ſeyn. Sind dieſe recht gebeſſert, ſo wird denen Kräfften, Eigenſchafften und auch wohl denen Würckungen nach der Vorſchrifft der Philoſophie nicht leicht was fehlen; maſſen die Beſſer- und Zubereitung derer Neigungen und Begierden ſich ſchon, ſo viel möglich, auf jene mit erſtrecken wird. Nun wiſſen wir doch endlich, mit wem wirs zu thun haben. Wir wollen demnach ferner unterſuchen, **wie die Neigungen ſowohl/ als die Begierden billig beſchaffen ſeyn ſolten/ und was an denenſelben verdorben und unrich-**

tig

tig ſey/ damit wir endlich die Mittel darauf einrichten können.

§. 112.

Ehe wir noch von dieſer andern Abhandelung abgehen, müſſen wir die Nutzen derſelben mit wenigen Worten berühren. Erſtlich/ dient dieſe Abhandlung nicht allein denen übrigen, welche in dieſem Capitel vorkommen, ſondern auch der geſamten Morale als ein Haupt-Grund, welcher billig voraus muſte geſetzet werden. Denn ehe der Wille konte gebeſſert werden, muſte man ja wiſſen, was der Wille war, und was man eigentlich zu beſſern hätte; folglich hat dieſe Abhandlung ihren vollkommenen Nutzen und Nothwendigkeit. Sonſt aber dient eben dieſe Lehre von dem Willen überhaupt zum andern auch dem natürlichen Rechte und Klugheit als ein Grund, welcher allezeit vorausgeſetzet werden muß, wie wir bereits bey einigen beſonderen Lehr-Sätzen erwöhnet. Zum dritten flieſſen auch gar artige Erinnerungen daraus, welche im gemeinen Leben einem jedweden nützlich ſind. Es erweiſen ſolches abermahl die Special-Uſus, welche wir hin und wieder denen Lehr-Sätzen beygefüget. Sonderlich ziehen wir aus der Betrachtung, daß die geſamte Seele und inſonderheit der Wille nur aus denen Würckungen könne erkannt werden, dieſe nützliche Regul, daß wir täglich deſto mehr auf unſere Würckungen achtung geben lernen/ damit wir in dieſer ſo nöthigen

gen Erkäntnüß immer mehr und mehr zunehmen. Ja weil gar wahrſcheinlich erkannt worden, daß der Wille die vornehmſte Krafft der Seelen ſey, ſo können wir daher leichtlich ſchließen, daß **auf demſelben die meiſte Sorge müſſe gewendet werden**; welches eine ſehr nöthige Erinnerung iſt. Denn wir ſehen, wie zwar viele auf die weitläufftige Erkäntnüß im Verſtande gar emſig trachten; allein auf die Beſſerung des Willens, kommen ſie wenig oder gar nicht, gerathen aber darbey in groſſes Elende, welches der ungebeſſerte Wille nach ſich ziehet; denn ſie verlieren dadurch das höchſte Gut, und die höchſte Glückſeeligkeit. Aus denen Kräfften des Willens erkennen wir, wie GOTT denſelben mit allem denjenigen ſattſam verſehen, was der Menſch zu ſeiner Wohlfarth nöthig findet. Die Krafft das Gute zuerlangen, und das Böſe zu auerſiren, zeiget eine nachdrückliche Obligation daß wir beydes in die Ausübung bringen, **das Gute allezeit verlangen/ und vor dem Böſen allezeit gehörigen Abſcheu tragen ſollen.** Hierzu kömmt noch der beſondere innerliche Trieb, vermöge welchen der Wille das Gute und Böſe, wenn es ihm ſo vorgeſtellet wird, faſt unumgänglich lieben oder haſſen muß. Ich dencke, dadurch hat uns der allgütige GOTT unſere Pflicht nachdrücklich genug vor Augen geſtellet. Wie man denn auch in allen ſowohl general- als ſpecialen, jedoch guten Neigungen die

die allweiſe Vorſorge GOttes gar deutlich erkennen wird, maſſen er uns durch dieſe nicht alleine zu unſern Pflichten aufmuntert, weil wir dasjenige noch einmahl ſo gerne thun, worzu wir Luſt haben; ſondern auch ſeinen heiligen Willen und innerlichen, doch rechtmäſigen und nicht phantaſtiſchen Beruff dadurch zu erkennen giebt. Der berühmte JCtus **Caſpar Ziegler** würde nicht ſo ſtarck überzeuget worden ſeyn, daß ſein Beruff auf das Studium Juris ziele, wo er nicht ſo gar eine beſondere Neigung gegen daſſelbe bey ſich geſpühret. Und zu eben dergleichen guten Gedancken gaben uns auch die übrigen Lehren dieſer Abhandlung gar guten Anlaß, welche theils bey jedweder Doctrin ſind gezeiget worden, theils auch von jedermann gar leicht daraus können geleitet werden. Dieſemnach wenden wir uns nun zu dem folgenden.

Die dritte Abhandlung.

Von dem/ worzu der Wille ſoll zubereitet werden.

§. 113.

Daß der Menſch zu GOttes Ehre, und ſeiner eigenen zeitlichen, wie auch ewigen Glückſeeligkeit erſchaffen ſey, iſt in dem erſten Hauptſtück (*) gewieſen worden. In dem an-

(*) §. 4. 13. 38. & ſeqq.

andern Capitel (*) wurde gezeiget, wie unſere höchſte Glückſeeligkeit hauptſächlich auf die **Vereinigung mit GOTT** / und nachgehends auf die daher flieſſende Theile der wahren Glückſeeligkeit ankomme. Dieſe betreffen den gantzen Menſchen, und alſo Leib und Seele. Was einem jedweden Theile vor ein Stück der Glückſeeligkeit zukomme, und was vor eines der Letzteren zu einer jedweden Diſciplin gehöre, iſt auch daſelbſt (**) vorgetragen worden. **Vermittels des Willens** geſchahe ſonderlich die Vereinigung mit GOTT; das Band, laut der Philoſophiſchen Anleitung, war **die wahre und ordentliche Liebe.** Dieſe Vereinigung wird entweder angefangen oder continuiret. Beydes geſchicht durch die wahre Liebe. Jenes wird vermittels der Neigung derſelben, und dieſes vermittels deren Verrichtungen, welche aus der Liebe flieſſen, und durch Geſetz und Klugheit dirigirt werden, ins Werck gerichtet. Von der Glückſeeligkeit ſelbſt handelt, wie oft gedacht, eigentlich eine abſonderliche Tractation von der Gelehrſamkeit überhaupt, oder man muß præliminariter in der Morale daran gedencken. Wie die Würckungen der Liebe ſollen nach dem Geſetz und Klugheit eingerichtet werden, das zeiget uns das natürliche Recht nebſt der Klugheit; wie aber die Neigung der Liebe, welche das vornehmſte iſt, in rechten ordentlichen

(*) §. 45. ſeqq. præſ. 53. & 64.
(**) §. 72.

lichen Stand ſoll geſetzet werden, das lernen wir billig in der Morale, als welche eben dieſe Beſſerung des Willens beſorgen muß. Alſo kan man wohl ſagen daß die Morale den Willen zur Ehre GOttes / zur wahren Glückſeeligkeit und Vereinigung mit GOTT/ beſſern und zubereiten müſſe; das nechſte aber, das ihr gehört iſt die ordentliche Liebe/ ſoferne dieſelbe in Neigungen und Begierden ſich äuſſert. So muß der Wille zu der ordentlichen Neigung der Liebe / woraus nachgehends auch ordentliche Affecten/ und andere Würckungen flieſſen / zubereitet werden.

§. 114.

Indem wir nun jezo von der wahren Liebe handeln wollen, haben wir uns wohl vorzuſehen, daß keine Verwirrung durch die vielfältigen Bedeutungen der Liebe entſtehe. Der Herr geheimde Rath Thomaſius ſpricht: (*)
„Lieben wird von unterſchiedenen Dingen geſagt, und kan dannenhero in ſeiner weitläufftigen Bedeutung nicht füglich beſchrieben werden. Wir haben geſagt, daß GOTT die Menſchen liebe. Daß der Menſch viele Dinge liebe, wird niemand läugnen. Von denen Beſtien ſpricht man, daß ſie ſich ſelbſt untereinander, auch wohl andere Dinge, oder gar den Menſchen ſelbſt lieben. So ſchreibet man auch denen Bäumen unterein-

Gg ander

(*) *In der Einleitung zur Sitten-Lehre c. 4. §. 3.*

„ander eine Liebe zu. Ja es iſt nichts unge-
„meines, daß man nicht auch von lebloſen
„Dingen, als z. E. dem Magnet und Eiſen,
„eine Liebe ſagen ſolle. Allhier meynt dieſer gelehrte Mann, daß die Liebe von ſo vielen Dingen geſagt werde, die gantz andere Naturen unter ſich hätten, und alſo könte das Wort lieben bey allen nicht einerley, ſondern es müſſe vielerley, Bedeutung haben. Es ſiehet freylich ein jedweder, daß dieſes nicht kan geläugnet werden; jedoch mercket man auch gar bald, daß die heimliche Verwandſchafft derer lebloſen Creaturen keine eigentliche Liebe ſey; ingleichen daß die Neigung derer Beſtien, wie alle andere Regungen, welche mit denen Würckungen des menſchlichen Verſtandes und Willens einige Verwandſchafft zu haben ſcheinen, nur ein Gleichnüß oder Analogum von unſer Liebe ſey. Alſo bleibt noch übrig die Liebe des menſchlichen Willens und GOttes. Obgleich zwiſchen jener und dieſer, in Betrachtung der Vollkommenheit ein groſſer Unterſcheid iſt, ſo dörfften ſie doch wohl in weſendlichen Stücken eine ziemliche Verwandſchafft haben, dergleichen zwiſchen der Liebe derer Menſchen, und anderer Creaturen wohl ſchwehrlich gefunden wird. Die Neigung GOttes gegen uns, und ſonderlich unſere ordentliche Neigung mag die Amor proprius, oder eigentliche Liebe; die Neigung anderer Creaturen aber die Gleichniß-Weiſe ſogenante

te Liebe ſeyn. Nicht von dieſer, ſondern von jener iſt alhier die Rede. Allein die Sache iſt deswegen noch nicht vollkommen gehoben; denn die Liebe derer Menſchen iſt wieder entweder ordentlich oder unordentlich: Ob nun gleich von dieſer jetzo die Rede abermahl nicht iſt, ſo hat doch die ordentliche Liebe zum wenigſten wieder dreyerley bedeutungen; entweder ſie bedeutet die bloſſe Neigung des Willens; oder den noch unſchuldigen Affect der Liebe, welcher eine etwas hefftige Neigung iſt; oder die Würckungen der Liebe, nemlich die Verrichtungen derer Menſchen ſelbſt. Die Würckungen der Liebe, ſoferne ſie ſollen dirigirt werden, gehören eigentlich vor das Geſetz und Klugheit; die Neigung aber, welche ſich bey denenſelben auch findet; denn ohne dergleichen geſchicht eigentlich keine Verrichtung; ferner die Begierden, welche ſich öffters bey unſern Verrichtungen einfinden gehören eigentlich vor die Morale. Alſo haben wir noch vor uns die Neigungen und die Begierden, welche noch den Nahmen der Liebe führen. Jedoch weil auch die Neigung bey dem Affect das meiſte iſt, ſo mag wohl die Liebe κατ' ἐξοχὴν von der **Neigung der Liebe** geſagt werden.

§. 115.

In der letzten Bedeutung wird die Liebe ohngefehr beſchrieben, daß ſie ſey **ein Verlangen des menſchlichen Willens/ ſich mit demjenigen/ das der menſchliche Verſtand vor**

gut erkennet / zu vereinigen / oder in dieſer Vereinigung zu bleiben. (*) Wenn dieſe Liebe rechter Art ſeyn ſoll, ſo muß ſie ordentlich ſeyn. Die Ordnung, woher der Nahme entſteht, hat GOtt der HErr durch die Sachen ſelbſt, die wir lieben; ſonderlich aber durch deren Vollkommenheit und Vorzug an den Tag gelegt. Sie gründet ſich alſo auf zwey Dinge, daß man erſtlich was würcklich gutes liebe; und zum andern daſſelbe alſo liebe, wie es deſſen Vollkommenheit und Vorzug erfordert. Die Haupt-Claſſen derer würcklich guten Dinge ſind **GOtt/ wir/ unſere Nechſten und andere Creaturen.** Denn alle dieſe Dinge ſind uns ſehr nützlich und nöthig. GOtt iſt das vollkommenſte, das uns den gröſten Nutzen, nemlich zeitliche und ewige Erhaltung verſchaffen kan; Wir dencken nechſt GOtt billig am meiſten auf unſere Wohlfahrt; und weil wir dieſelbe allein in dieſer Welt nicht erhalten können, ſondern uns anderer Menſchen Hülffe bedienen müſſen, ſo werden andere billig nach uns als das beſte und nützlichſte gehalten; endlich ſind uns auch die übrige Creaturen noch nützlich und nöthig, weil ſie zu Erhaltung unſers Leibes dienlich ſind. Wenn wir nun ſolche Dinge lieben, wenn wir ſie auch in dieſer Ordnung lieben, daß GOtt über alles, nechſt ihm aber die Menſchen, und nach dieſen erſtlich andere Creaturen geliebet werden, ſo iſt unſere Liebe

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS *l. c.* §. 7.

Liebe nach der Natur, Vollkommenheit und Vorzug derer Obiectorum eingerichtet; alsdenn iſt ſie auch ordentlich und rechter Art.

§. 116.

Wolten wir nun dieſe ordentliche Liebe beſchreiben, ſo könten wir dieſelbe ohngefehr folgender maſſen vorſtellen: Sie iſt eine Neigung welche ſich nur zum warhafftig guten wendet/ und von warhafftig böſen Dingen einen beſtändigen Abſcheu hat/ ſonſt aber vor andern allezeit nach GOTT als dem höchſten Gute trachten/ und die Menſchen nebſt anderen Creaturen nur in ſo weit liebet/ als ſie Werckzeuge der Ehre GOttes/ und unſerer Wohlfahrt ſind. Erſtlich heiſt die ordentliche Liebe eine Neigung/ wodurch wir die allgemeine Natur derſelben, welche ſie auch mit der unordentlichen gemein hat, an den Tag legen wollen. Der Sache nach iſt die Liebe auch nichts anders als eine Neigung; denn ſo bald ſie weiter ausbricht, ſo entſtehn daher alſobald die ſogenannte Würckungen der Liebe, oder die Verrichtungen, welche die Liebe zum Grunde haben. Zum andern heiſt es eine ſolche Neigung, welche auf nichts als würcklich gute Dinge fällt/ ſich von böſen abwendet/ und ein jedweder Objectum nach ſeiner Würde æſtimiret. Hierdurch wird die ordentliche Liebe nachdrücklich genug von der unordentlichen unterſchieden. Hauptſächlich aber kömmt die Ordnung der

Liebe darauf an, daß wir GOtt über alles lieben, und demſelben nichts vorzuziehen trachten. Denn wenn wir GOTT den HErrn andern Creaturen in der Liebe gleich halten, oder weniger als dieſelben lieben, ſo verachten wir GOtt, und haben gar keine Liebe gegen ihm, ob gleich der Schein einer Liebe da iſt.

§. 117.

Dieſe Schein-Liebe GOttes betrügt die meiſten Menſchen, daß ſie bey ihrem Ehr-Geitz, Geld-Geitz und Wolluſt ſich immer einbilden, ſie liebeten GOTT über alles. Wenn Ehr-Geitzige glücklich ſind, und erlangen viele Ehren-Stellen, oder werden ſonſt geehret von denen Menſchen, ſo haben ſie zuweilen die Gedancken, daß GOtt mit im Spiele ſey, und lieben ihn deßwegen; ſie werden aber doch wohl darbey dencken, wenn unſere Qualitäten und Conduite thäten, ſo möchte doch GOtt nicht ſo leicht uns zu dergleichen Ehre helffen können. Da ſiehet man augenſcheinlich, daß ſie ſich höher, als GOtt lieben, weil ſie den glücklichen Erfolg ſich mehr als GOtt zuſchreiben, kömmt es hoch mit ihnen in der Liebe GOttes, ſo lieben ſie ihn alsdenn erſt, wenn er ſie glücklich macht; Allein da lieben ſie abermahl nicht GOtt um ſeiner Vollkommenheit und Gütigkeit willen, ſondern weil er præcisè ihnen dieſe und jene Ehre wiederfahren läſt. Da erkennt man deutlich, daß die Liebe mehr auf die Ehre und ſie ſelbſt fällt, als auf GOtt; ſie bilden ſich aber

ein

ein ſie liebeten GOtt ſo ſcharff, weil ſie ſich zugleich ſo nachdrücklich lieben; da wird denn die Liebe gegen ſich ſelbſt mit der Liebe gegen Gott leicht verwechſelt. Und wenn dieſes jemand nicht glauben will, ſo prüffe er ſolche Leute nur zu der Zeit, wenn es ihnen in der Ehre unglücklich geht, ob ſie in ſolchem Fall werden an Gott ohne Verdruß dencken können, geſchweige daß ſie die Liebe auch bey Verluſt der Ehre, dennoch gegen ihm hegen und behalten ſolten, welches wohl geſchehen würde, wenn ſie GOtt über alles geliebet hätten und noch liebeten. Eben dieſes iſt auch bey denen **Geld-Geitzigen** und **Wollüſtigen** zu mercken. Vor dergleichen Schein-Liebe hat man ſich aber ärger als vor dem Teuffel zu hüten, denn dieſer möchte uns doch eher einen Abſcheu erwecken, damit wir uns vor ihm fürchteten; Allein die Schein-Liebe hat gar zu einen ſchönen Glantz, welcher uns nicht allein gefällt, ſondern auch in beſtändiger, aber doch laſterhaffter Sicherheit fortführet.

§. 118.

Wir ſollen aber der ordentlichen Liebe uns deſtomehr befleißigen je nöthiger ſie uns iſt, und je ſorgfältiger ſich GOTT darbey erwieſen. Nöthig iſt ſie ja freylich, weil ſie nebſt dem Glauben das Band der Vereinigung mit dem höchſten Gute iſt, worauf ſich unſere höchſte Glückſeeligkeit gründet. GOtt hat aber ſeine Sorgfalt hierinnen bewieſen, daß er erſtlich den Willen ein ſolches unerſättliches Verlangen

eingepflantzet, daß es niemahls recht befriediget werden kan, wenn es nicht das höchſte Gut ſich zu eigen macht. Zum **andern** hat er keiner Creatur ſo viel Vollkommenheiten gegeben, daß wir können darbey ſtille ſtehen. Alſo weiſet uns unſer eigener Wille ſeiner Natur nach über alles zu GOtt, welchem wir vermöge gedachten Verlangens die gröſte Liebe ſchuldig ſind. Wer alſo die ordentliche Liebe verläſt, und hält etwas höher als GOtt, derſelbe handelt nicht allein wieder ſeine Natur, ſondern macht auch, daß die Göttliche Sorgfalt hierinnen an ihm ſelbſt gantz vergeblich iſt.

§. 119.

Es möchte hier jemand noch einen Einwurf wegen meiner Definition machen, und ſagen, wie ichs verantworten wolte, daß ich geſetzt, die Menſchen und andere Creaturen dörffte man nicht weiter lieben, als ſo ferne ſie Werckzeuge der Ehre GOttes und unſerer Wohlfahrt wären; da man doch wüſte, wie manchmahl ein Menſch durch den verderbten Verſtand und Willen ſich ſo weit vergienge, daß er weder zu GOttes Ehre, noch unſerer Wohlfahrt dienete, und dennoch müſte man ihn noch wenigſtens als einen Menſchen und vernünfftige Creatur GOttes lieben. Hierauf dienet aber zur Antwort, daß der Einwurff unſerer Definition nicht zuwieder ſey, maſſen ein Menſch, wenn er mir noch ſo groſſen Dampff anthäte, ſo könte er doch wohl der Republique noch auf eine

eine oder andere Weiſe Dienſte thun, folglich beförderte er doch unſere Wohlfahrt und die Ehre GOttes. Solte auch jemand ſo gottloſe werden, daß er der Republique vollkommen zuwieder wäre, auch GOtt ſelbſt ſchändete, ſo blieb er doch ein Geſchöpffe GOttes, welches die Weißheit des Schöpffers ſattſam zu erkennen gäbe, und alſo bey andern die Ehre GOttes erweckete, ob er gleich darneben auch wieſe, wie weit es unſere verderbte Natur bringen könte, Es hieſſe alsdenn: Oppoſita iuxta ſe poſita magis eluceſcunt. So groß als das Verderben des Menſchen wäre, ſo starck würde hergegen die Gütigkeit GOttes hervor leuchten, und zwar theils durch das Geſchöpffe ſelbſt, theils durch die Langmuth GOttes, welche darbey beobachtet würde. Auf ſolche Weiſe bleibt doch allezeit an einen ſolchen Menſchen was übrig, das man Urſach zu lieben hat, weil es ein Werckzeug der Ehre GOttes iſt.

§. 120.

Dieſe ordentliche Liebe wird hauptſächlich eingetheilt in die **Liebe gegen Gott/ uns/ und unſern Nechſten**; davon wir bereits den Grund in der vorhergehenden Abtheilung gewieſen haben. Die Liebe gegen GOTT aber wird wieder in unterſchiedene Arten getheilet, nemlich in amorem concupiſcentiæ und complacentiæ; und dieſe wiederum in amorem amicitiæ und obedientiæ. Die Autores ſind aber in Erklärung dieſer Arten der Liebe ſehr different.

(*) Weitläufftigkeit und Confuſion zu vermeiden, dächte ich, man könte am allerbeſten auskommen, wenn man GOtt vorher auf dreyerley Arten betrachtete, erſtlich als ein vollkommen gutes Weſen; Zum **andern** als ein ſolches mächtiges Weſen, wovon wir unſern Urſprung und beſtändige Erhaltung haben; **drittens** als ein ſolches gütiges Weſen, welches ſich mit uns vereiniget, und uns höchſt-glückſeelig macht; Liebeten wir GOtt nach der erſten Betrachtung, ſo könte es amorem abſolutum, oder nach gewöhnlicher Redens-Art amorem amicitiæ heiſſen; liebeten wir ihn nach der andern Betrachtung, ſo entſtünde bey uns amor deuotionis oder obedientiæ; Liebeten wir ihn nach der dritten Betrachtung, ſo hätten wir amorem concupiſcentiæ. Auf ſolche Weiſe kan zwar die Liebe gleichſam in Theile getheilet, und abſonderlich betrachtet werden; Allein im Gebrauch ſelbſt, müſſen alle drey Arten beyſammen ſeyn, wie GOtt beſtändig das alles beyſammen beſitzt, was wir an ihm eintzeln betrachtet haben. Iſt die amor abſolutus oder amicitiæ ohne amore obedientiæ, ſo möchten wir GOtt die gebührende Veneration nicht erweiſen, welches manche Menſchen verſehen, und das höchſte Weſen wie ihres gleichen halten; ſind beyde ohne amore concupiſcentiæ, ſo hilfft es uns nichts. Nehmen wir die letzte ohne die zwey

(*) Vid. celeberr. noſter BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Mor. P. 1. c. 1. Sect. 4. §. 116.*

zwey erſten, ſo iſt es keine Liebe GOttes mehr, ſondern ſie iſt in eine laſterhaffte Eigen-Liebe verwandelt worden. Es bleibt demnach darbey, wir müſſen GOTT nach allen dreyen Arten lieben, weil es ſeine Vollkommenheit und unſere Glückſeeligkeit alſo erfordert.

§. 121.

Sonſt iſt bekand, daß der ſehr gelehrte und kaum verſtorbene Herr Fenelon (*) bey der Amore concupiſcentiæ gantz beſondere Gedancken gehabt, indem er dieſelbe vor allzuintereſſirt gehalten, weswegen er die Amorem purum, oder welche gar kein Intereſſe von unſer Glückſeeligkeit bey ſich hat, allein recommendiret. (**) Hierbey iſt aber zu mercken, daß wenn Amor concupiſcentiæ alſo beſchaffen wäre, daß man bloß, oder hauptſächlich deßwegen GOTT liebete, damit man möchte Glückſeelig werden, und gedächte darbey nicht, daß vielmehr die Ehre GOttes noch über unſere Glückſeeligkeit gehe; ſo wäre es ein ſolcher amor impurus oder allzuintereſſirte Liebe, ja wohl gar die tadelhaffte Eigen-Liebe ſelbſt. Weil wir aber vorher GOTT als das vollkommenſte Weſen betrachten, davor halten, und durch unſere Liebe preiſen, auch die Ehrfurcht nicht aus denen Augen ſetzen, wodurch die Ehre GOttes den gehöri-

(*) Vid. Tractatus, cui titulus: *Explication des maximes des ſaints ſur la vie interieure.*

(**) Conf. iam laudatus Dn. D. Buddeus *l. c. nota 1. ad §. 123.*

hörigen Vorzug erhält; und dann erſtlich uns mit demſelben durch eine rechtſchaffene Liebe zu vereinigen trachten, ſo wird amor concupiſcentiæ nicht verworffen werden können. Denn wenn dergleichen Liebe GOTT nicht gefallen hätte, ſo hätte er dem Menſchen das unerſättliche Verlangen nach GOTT, dem höchſten Gute nicht eingepflantzet, als woraus eben amor concupiſcentiæ entſteht. Da er aber dieſes Verlangen mit allem Fleiß in unſerm Willen gepflantzet, ſo hat er zugleich den Grund zur rechten amore concupiſcentiæ geleget; folglich kan derſelbe nicht verworffen werden. (*)

§. 122.

Aus dieſer ordentlichen Liebe entſteht bey dem Menſchen **ein beſonderes Bemühen alles dasjenige zuthun / was GOtt gefallen / wie auch uns und unſern Nechſten nützlich ſeyn möchte.** Sobald dieſe Liebe in uns iſt, ſobald ereignet ſich dieſes Bemühen; und ſo lange jene in uns geheget wird, ſo lange bleibt auch dieſes; daß es alſo was recht beſtändiges iſt. Daß aber dieſes Bemühen aus der Liebe flieſſe, bezeuget nicht allein die Erfahrung, ſondern es bringt es auch die Natur der rechtſchaffenen Liebe ſo mit ſich. Denn die Liebe iſt nicht allein eine Neigung nach etwas, ſondern es iſt auch ein thätiges Weſen, das nicht ruhet, ſondern bald in das Bemühen, welches noch zu denen Neigungen gerechnet wird, bald in

(*) Conf. *idem celeberr. Vir. l. c.*

in die Liebes-Wercke ſelbſt ausbricht. Man ſtelle ſich nur die Liebe gegen einem Menſchen vor; ſobald die rechte wahre Neigung geheget wird, ſobald will man ihm gerne zu gefallen leben, man will ihm alles anthun, was man ihm nur an den Augen abſehen kan. Mit einem Worte: **Die wahre Liebe iſt lauter Munterkeit/ und thätiges Weſen.**

§. 123.

Dieſes beſtändige Bemühen wird von denen neueren Ethicis die wahre **Tugend** genennet. Dieſes Wort hat ſonderlich bey unſeren Vorhaben zweyerley Bedeutung. **Einmahl** bedeutet es ſoviel als die Verrichtungen derer Menſchen, welche nach dem Geſetze eingerichtet ſind; zum **andern** ſo iſt es ſoviel als das Bemühen zu dieſen löblichen Verrichtungen. Jene Bedeutung gehört vor das natürliche Recht; dieſe aber vor unſere Morale und inſonderheit vor die gegenwärtige Abhandlung. In jener nahmen die Aelteren ſonderlich die Ariſtotelico-Scholaſtici dieſes Wort, und nachdem ſie die Tugend hatten eingetheilt in intellectualem & moralem, beſchrieben ſie dieſe letztere, als welche ſonderlich hieher gehört, daß ſie ſey habitus animi electiuus, in mediocritate conſiſtens, quæ ad nos eſt ratione definita. (*) Es haben aber bereits

(*) Vid. Antonius Itterus *in Synopſi Phil. Moralis L. III. c. 1. Theſ. 4.* Accuratius eandem virtutem definiuit Magnif. Dn. D. Müllerus *in Inſtit. Eth. Poſitiuo-Polem. P. II. c. 8.*

bereits verſchiedene dieſe Definition verworffen, (*) deren Gründe unſer berühmter Herr D. **Müller** mit Fleiß unterſucht. (**) Daß nun die Neuern dieſe Bedeutung zwar nicht verwerffen; jedoch aber auch dieſes Wort von etwas anders nemlich von dem aus der **ordentlichen Liebe flieſſenden Bemühen**/brauchen, darzu haben ſie vielleicht folgende Gelegenheit gehabt. Sie giengen etwas tieffer auf dem Willen, und merckten, daß auſſer denen tugendhafften Verrichtungen und dem Willen ſelbſt nebſt deſſen Kräfften eben dieſes Bemühen gefunden würde. Wie die Sache nun noch keinen Nahmen hatte, und man merckte, daß ſie doch der Anfang zu allen tugendhafften Verrichtungen wäre; ja, daß ſich die Dinge, welche man ſonſt von der Tugend zuſagen pflegt, ſich gar zuwohl auf dieſes Bemühen appliciren lieſſen; ſo nenneten ſie daſſelbe die **Tugend**. Und dieſes iſt die gemeldete andere Bedeutung, nach

§. 2. Conf. HEIDERUS *in Phil. Mor. P. II. p. 221. ſeqq.*

(*) Huc referendi ſunt LACTANTIUS *L. VI. inſtit. diu. c. 16.* HUGO GROTIUS in Proleg. de Iure B. & P. §. 43. & ſeqq. ANTONIUS WALÆUS *in Compendio Eth. Ariſt. P. II. p. 73.* PHILARETUS in Eth. L. I. Parte Poſt. c. 1. §. 1. n. 9. & ANDREAS RÜDIGER *in Inſtit. Erud. L. II. Tr. II. P. III. c. 8. ſchol. 2.* Conf. celeberr. BUDDEUS *l. c. §. 126.*

(**) *l. c. §. 9. & ſeqq.*

nach welcher die neuere Philoſophi die Tugend beſchreiben, daß ſie ſey ein Bemühen ſich und ſeine Verrichtungen nach dem Willen Gottes einzurichten. (*) Andere brauchen manchmahl andere Expreſſiones, (**) kommen aber doch in der Sache ſelbſt meiſtentheils auf eins hinaus. Ja es haben ſo gar einige von unſern berühmteſten Theologis dieſe Definition angenommen. (***)

§. 124.

Weil nun das Bemühen bey dem Menſchen unterſchiedlich iſt, und derſelbe leicht auf unrech=

(*) *Studium ſe & actiones ſuas ad voluntatem DEI componendi, virtus appellitari ſolet.* Vid. celeberr. BUDDEUS *in Elem. Phil. Pr. P. I. c. 4. §. 51.* Conf. *Inſtit. Theol. Mor. l. c.*

(**) *Virtus proprie conſiſtit in mentis inſtituto & vigore, quo ad ea, quæ bona eſſe credimus, facienda ferimur.* ANTON LE GRAND in *Inſtit. Phil. P. X. c. 7. §. 1.* *Virtus eſt rectæ rationis amor unicus.* ARNOLDUS GEULINGIUS *in Eth. Tr. I. c. 1.* *Virtus & quidem moralis eſt habitus voluntatis faciendi ea, quæ à ſummo Numine præcepta intelligit homo, omittendi ea, quæ prohibita.* RÜDIGER l. c. p. 281.

(***) Definitiones B. *Gerhardi* & *Baieri* deprehendimus ap. celeberr. BUDDEUM *l. c. p. m. 212.* PHILIPPI MELANCHTONIS definitio habetur in eius *Phil. Mor.* p. m. 30. Conf. Prov. 21, 15.

unrechte fallen kan, ſo muß man ſich die **Eigenſchafften und Kennzeichen** der wahren Tugend bekandt machen. Dieſe hat bereits Arnold Geulings (*) aufgeſucht und diligentiam, obedientiam, juſtitiam correctricem & humilitatem genennet; jedoch müſſen wir die Worte etwas anders verſtehen als ſie ſonſt genommen werden. Diligentia heiſt der Fleiß, mit allen Kräfften dahin zu trachten, damit man den Willen GOttes erkenne. Damit dieſes deſto glücklicher von ſtatten gehe, muß man erſtlich ſein Gemüth von denen Dingen abziehen, welche uns an dieſer Erkänntnüß des Willens GOttes hindern können. Dahin gehören insgemein diejenige, welche denen äuſſerlichen Sinnen allzuangenehm fallen und böſe Lüſte und Begierden in uns erwecken. Hieher gehören auch alle Irrthümer und irrige Meynungen nebſt andern unzehligen Hindernüſſen. Wenn dieſes geſchehen, müſſen wir uns zu dem Willen GOttes mit allem Fleiß wenden, und ſowohl das, was er uns durch die Natur derer Sachen ſelbſt zuerkennen gegeben, als auch was er uns ſonſt eröffnen laſſen, einſehen. Die **andere** Eigenſchafft nemlich die Obedientia iſt ſoviel, als die Ausübung deſſen, was wir dem Willen GOttes gemäß gefunden, hierzu werden abermahl zwey Stücke erfordert, erſtlich

(*) *In Eth. Tr. I. c. 2. Sect. 1. & ſeq.* Add. Philaretus *in Eth. l. c. c. 2.* & celeberr. Buddeus *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 4. § 52.*

lich daß man nicht allein das läſt, was Gott verbothen, womit ſich viele begnügen laſſen; ſondern auch daß thut, was GOtt gebothen hat. Die Menſchen dencken, wenn ſie niemand nichts thäten, ſo wären ſie tugendhafft genug; allein damit iſt es nicht ausgemacht, ſondern wir haben auch ein Geſetz, das heiſt: Du ſolſt deinen Nechſten gutes thun, wo bleibt denn dieſes? Die dritte Eigenſchafft der wahren Tugend iſt Juſtitia correctrix, oder der Fleiß, vermittels welchen man ſeine Verrichtungen dergeſtalt nach GOttes Willen einzurichten ſucht, daß man der Sache weder zu viel noch zu wenig thut. Denn dieſes iſt ſchon längſt bey denen Moraliſten zum Sprichworte gediehen: Moralitas conſiſtit in puncto, daß eine Verrichtung gut ſey, kömmt gar auf eine genaue Ubereinſtimmung mit dem Geſetze an, dergeſtalt, daß nicht ein eintziger Umſtand fehlen darff, ſonſt wird die Verrichtung gleich böſe. Denn der Mangel eines eintzigen Umſtandes iſt wieder GOtt, wodurch dieſes gerechte und heilige Weſen alſo erzürnet wird, daß das übrige ihm nicht gefallē kan. Um deßwillen muß ein Tugendliebender Menſch auf alle Umſtände genau achtung geben, und wo er durch natürliche Kräffte nicht ſo kan fortkommen, da wird ihm die H. Schrifft ſchon fernere Anleitung geben. Hierwieder wird aber gar zu offt gehandelt, daß man entweder der Sache zu viel oder zu wenig thut. Diejenigen welche ohne diß nach ihren Lüſten

leben, werden auf wenig Umſtände achtung geben, wenn ſie ja noch auf ein äuſſerliches honettes Leben dencken. Dieſe werden beſtändig ſicher in Sünden dahin gehen. Diejenigen aber, welche tugendhafft leben wollen, halten öffters lieber alles vor Sünde, ehe ſie unterſuchten, wie weit ſie recht oder nicht recht gethan hätten. Dieſe werden unter täglichen Seuffzen, Traurigkeit und Gefahr der Verzweiffelung leben. Alſo hat man ſich vor beyde ſehr zu hüten. Die **vierdte Eigenſchafft** heiſt humilitas, und beſteht darinnen, daß man alle eigene Gedancken aus Liebe zu dem Willen GOttes fahren läſt, und gleichſam verachtet. Da muß es heiſſen: Nicht mein, ſondern dein Wille, O GOtt, geſchehe. Unſer Wille iſt dem Göttlichen gar zu offt zuwieder. GOtt ſucht unſer beſtes, wir aber das ſchlimmſte. Wollen wir alſo tugendhafft leben, ſo müſſen wir unſern Willen gleich zurücke ſetzen, und uns dem Göttlichen vollkommen unterwerffen. Hierzu werden abermahl ſonderlich zwey Stücke erfordert, **erſtlich** die Unterſuchung, und **Erkäntniß unſer ſelbſt; und dann das gäntzliche Mißtrauen gegen unſere eigene Kräffte.** Beydes erkennt ein jedweder gar leicht, der nur unpartheyiſch auf ſich achtung giebt. Jene ſtellt uns unſer Elend ſonderlich vor, und daß von uns wenig oder vielmehr nichts gutes komme, ſondern alles, was gut iſt, habe GOtt zum Urheber. Dieſes überzeuget uns vollkommen unſere Schwach-

heit,

heit, und macht, daß wir uns lediglich GOTT überlaſſen.

§. 125.

Daß dieſe Eigenſchafften und Kennzeichen bey der wahren Tugend ſeyn müſſen/ erhellet daraus, weil ſie aus der Natur derſelben flieſſen. Iſt die Tugend eine rechtſchaffene Bemühung uns und unſere Verrichtungen nach GOttes Willen einzurichten, ſo muß **erſt**lich auch da ſeyn ein Fleiß den Willen GOttes zu erkennen. Wer ſich um dieſen letzten nicht fleißig bekümmert, der giebt zu verſtehen, daß es ihm um die Tugend nicht viel zu thun ſey. Zum **andern** muß bey der rechtſchaffenen Bemühung auch ſeyn der Vorſatz den Willen GOttes ins Werck zu richten. Was hülffe die Erkäntniß, wenn man dieſelbe nicht zur Ausübung brächte? Wie würde denn auf ſolche Weiſe nach dem Willen GOttes gelebet? **Drittens** muß auch die genaue Unterſuchung darbey ſeyn, damit man der Sache nicht zu viel oder zu wenig thue. Denn wenn es auf eine Art verſehen wird, ſo lebe ich ja wieder den Willen GOttes, und alſo habe ich die wahre Tugend nicht. **Endlich** muß auch noch da ſeyn das völlige Mißtrauen unſerer Kräffte, und die gäntzliche Uberlaſſung in GOttes Direction. Denn wenn jemand ohne Beyſtand GOttes was recht gutes und gefälliges vornehmen will, ſo wird er es nicht zum rechten Ausgange bringen, weil unſere Kräffte auch in na-

türlichen Tugenden gar ſchwach ſind. Uberläſt er ſich aber GOTT, ſo wird derſelbe ihm ſchon beyſtehen. Dieſes alles flieſt auch aus der Philoſophiſchen Erkäntniß; Allein wenn wir die heilige Schrifft zu Hülffe nehmen, ſo können wir weit nachdrücklicher von der Tugend, und deren wahren Eigenſchafften reden. Denn da werden wir verſichert, daß wir durch den Glauben die hinlängliche Kräffte, und den Beyſtand des heiligen Geiſtes erlangen.

§. 126.

Nach dieſer Hypotheſi kan man leicht verſtehen, wie es zugehe, **daß nur eine Tugend ſey/ und daß alle Tugenden zuſammen hängen.** Wenn ich nemlich die Tugend vor das Bemühen nehme, ſo iſt ſie freylich nur einfach; denn das Bemühen nach dem Willen GOttes zu leben iſt nur einfach, ſo muß die Tugend dergleichen ſeyn. Weil auch alle Tugenden, ſo ferne ſie vor die Verrichtungen derer Menſchen genommen werden, welche mit dem Geſetze übereinkommen, aus dieſer Bemühung entſpringen müſſen, wo ſie anders rechter Art ſeyn ſollen; ſo ſehen wir das Band mehr als zu deutlich, durch welches die Tugenden gleichſam aneinander geknüpfft werden. Dieſer letzte Lehr-Satz iſt in dem tugendhafften Leben überaus nöthig zu mercken, maſſen er zeiget, wie ſich ein recht Tugend-liebender Menſch auffühten müſſe. Es kömmt nemlich nicht etwa auf eine, zwey und mehr Verrichtungen

an,

an, welche mit dem Geſetze übereinkommen, ſondern ein tugendhaffter Menſch muß das beſtändige Bemühen im Hertzen haben, alle tugendhaffte Verrichtungen auszuüben, worzu ihm Gelegenheit gegeben wird. Denn es iſt wohl an dem, daß viele tugendhaffte Verrichtungen gefunden werden, welche in dieſem und jenem Stande, bey dieſer oder jener Gelegenheit nur ausgeübet werden können: Wer nun in einem ſolchen Stande nicht iſt, wer auch ſonſt die Gelegenheit nicht hat, der kan dieſelben auch nicht ausüben. Der Vorſatz und das Bemühen muß inzwiſchen ſo weit uniuerſal ſeyn, daß einer beſtändig ſich bereit halte, bey allen vorfallenden Gelegenheiten ſeine Schuldigkeit in acht zu nehmen. Wenn er eine Gelegenheit, oder eine Verrichtung mit Fleiß nicht nach GOttes Willen einrichtete, ſo lebte er ſchon wieder denſelben. Dahin mag wohl derer Stoiker ihr Spruch gezielet haben: **Daß zwar derer Tugenden viel wären/ ſie wären aber alle unzertrennlich.** (*)

§. 127.

Ob nun gleich eigentlich nur eine eintzige Tugend ſtatuiret wird, ſo finden ſich doch verſchiedene Obiecta, bey welchen unſere Tugend ausgeübet wird. Und daher entſtehen auch verſchiedene Tugenden, welche in virtutes car-

 dina-

(*) Conf. celeberr. BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. 4. §. 142. & in nota adiecta.*

dinales und ſpeciales eingetheilt werden: In der Zahl derer virtutum cardinalium oder Haupt-Tugenden ſind die Moraliſten wieder nicht eins. Ariſtoteles und die ihm hierinnen folgen machen eilff Tugenden. Andere ſtatuiren derſelben gerade zwölffe nach denen Früchten des Geiſtes Gal. V, 21. Noch andere wollen die ſiebende Zahl nach Anleitung Eſ. XI, 2. oder die achte nach dem Matth. V, 1. ſeqq. behaupten. Die meiſten halten es wohl mit denen quatuor virtutibus cardinalibus. Dieſes haben wir hiſtoriſcher Weiſe kürtzlich erzehlen wollen; was inzwiſchen von einer jedweden Meynung zu urtheilen ſey, überlaſſe ich lieber andern auszumachen, weil ich nicht ſähe, was es ſonderlich zu unſern jetzigen Vorhaben beytragen könne. (*) Es kömmt die Eintheilung derer Obiectorum, wovon nachgehends die virtutes cardinales genommen werden, auf eine unpartheyiſche Unterſuchung derer vornehmſten Obiectorum an. Welche Eintheilung nun der Sache am nechſten kömmt, auch ſonſt fein ungezwungen, nicht zu weitläufftig, jedoch deutlich und hinlänglich iſt, die wird wohl vor die beſte paſſiren können und müſſen. Dergleichen ſcheint nun diejenige zu ſeyn, welche auf das dreyfache Obiectum perſonale, **GOTT** / **uns** / und **unſern Nechſten** gegründet iſt, wie wir bereits in der vorhergehenden Abhandlung gezeiget haben. Nach dieſem dreyfachen Obiecto müſſen wir drey

(*) Vid. *Idem ibidem in nota ad* §. 137.

drey Haupt-Tugenden, oder virtutes cardinales ſtatuiren, nemlich die Bemühung alle Pflichten gegen GOtt, gegen uns und unſern Nechſten auszuüben. Die erſte nennet man mit einem General-Worte die **Gottesfurcht**; die andere die **Mäßigkeit**/ und die dritte die **Gerechtigkeit**. (*) Die **Gottesfurcht**/ im weitläufftigen Verſtande, iſt alſo eine Bemühung und Vorſatz alles dasjenige, was zu dem eigentlichen GOttesdienſt gehöret, beſtändig auszuüben. Die **Mäßigkeit** iſt ein Bemühen alles dasjenige zu thun, was die Pflichten gegen uns ſelbſt erfordern, oder was zu unſerer Erhaltung an Leib und Seel nöthig iſt. Die **Gerechtigkeit** iſt endlich derjenige Vorſatz, wornach wir alles auszuüben trachten, was wir unſern Nechſten zu thun ſchuldig ſind.

§. 128.

Aus dieſen Haupt-Tugenden flieſſen wiederum andere, welche ſpeciales, und ſpecialiſſimæ genennet werden; welche alle ins beſondere zubeſchreiben viel zu weitläufftig fallen würde. Inzwiſchen werden dieſelben ordentlich in dem natürlichen Rechte ſpecificiret, und wenn man an denen daſelbſt vorkommenden Pflichten derer Menſchen nur die Bemühung allein betrachtet, ſo kan man leicht die virtutes ſpeciales und ſpecialiſſimas erkennen und beſchreiben lernen. Auf ſolche Weiſe könten wir die Tugen-

(*) Hæc diuiſio fundamentum quoque in ipſa Scriptura S. Tit. II, 12. inuenire videtur.

genden in drey Arten theilen, nemlich in virtutem fundamentalem, ſo möchten wir die Bemühung dem Willen GOttes zu folgen an ſich ſelbſt nennen; ferner in virtutes cardinales, welche nach dem dreyfachen Haupt-Objecto gemacht werden; und endlich in virtutes ſpeciales und ſpecialiſſimas, welche von denen Objectis ſpecialibus und ſpecialiſſimis genommen werden. Soviel ihrer nun nach Anleitung des natürlichen Rechts gemacht werden, ſoviel können derſelben auch nach der Klugheit, als wohin das Bemühen ſich auch erſtrecket, formirt werden.

§. 129.

Hieraus ſehen wir, daß alle Pflichten aus der Liebe und Tugend flieſſen, und jene als den Grund vorausſetzen. Und ſo muß es auch ſeyn. Diejenigen Verrichtungen derer Menſchen, welche nicht aus der redlichen Intention GOtt zu gefallen herkommen, ob ſie gleich im übrigen mit dem Geſetze äuſſerlich übereinkommen, ſind nichts anders als die ſogenannten Schein-Tugenden. Alſo wenn gleich ein Dieb in einem gantzem viertheil Jahre keinem Menſchen was nimmt, weil eben zu ſelbiger Zeit vielleicht etwas ſcharff wegen der Dieberey inquirirt wird; ſo iſt es doch keine Tugend, denn es geſchicht nur aus Furcht der Straffe, nicht aber, wie es ſeyn ſolte, aus wahrer Bemühung GOTT zu gefallen, und Geſellſchaffts-mäßig zu leben. Gleich wie nun dieſe Schein-

Tugen-

Tugenden in der That Laſter ſind, welche alſo zur folgenden Abhandlung gehören, ſo haben wir allhier mit nichts als wahren Tugenden zu thun, als zu welchen allen der menſchliche Wille ſoll zubereitet werden.

§. 130.

Dieſes waren die Neigungen und dero Ordnung, worzu ſie müſſen gebracht werden; Nun fragt ſichs zu was vor einer Beſchaffenheit die Affecten billig zu reſtringiren ſind/ wenn ſie recht zubereitet werden ſollen? Damit wir die Antwort deſto richtiger geben mögen, ſo ſetzen wir zum voraus, daß hier die Rede nicht ſey, von ſolchen Begierden, welche bereits in ihrer Natur einen ſchlimmen Umſtand haben, dergleichen der Neid/ und das Schaden-frohe Weſen iſt. Dieſe können zu keiner Richtſchnur gebracht werden, daß ſie was gutes würcken, ſondern, wenn eine Beſſerung darbey vorgehen ſoll, müſſen ſie gar euirirt und abgeſchaffet werden. Alſo iſt die Rede von denen Begierden, welche an ſich indifferent ſind, wohin z. E. die Hoffnung/ Furcht/ Freude/ Traurigkeit und dergleichen gerechnet werden. Nun haben wir bereits in vorhergehender Abhandlung gewieſen, daß die annoch unſchuldige Begierden von GOTT deßwegen in die Natur des Menſchen geleget worden, daß ſie denſelben deſto eher antreiben ſollen ſeinen Pflichten nachzukommen. Alſo ſollen ſie zwar nicht ausgerottet werden, jedoch

muß man dieſelben ſo dirigiren, daß ſie ihr Ziel nicht überſchreiten.

§. 131.

Hier möchte jemand ferner fragen, **worinn beſteht aber das Ziel derer Begierden?** Hierauf dient zur Antwort, das lehret uns der kaum angeführte Endzweck, nemlich die Antreibung zu unſeren Pflichten, weiter dörffen ſie nicht gehen. Sollen ſie uns alſo nur zu unſerer Schuldigkeit encouragiren, ſo darf man ſie nur bey guten Dingen, und welche nicht wieder das Geſetz und Klugheit lauffen, paſsiren laſſen. Zu böſen Dingen darf uns durchaus keine Begierde antreiben, wenn ſie anders ſoll unſchuldig bleiben und nicht zum Laſter werden. Ferner wenn die Begierden uns nur zu unſeren Pflichten reitzen und treiben ſollen, ſo müſſen ſie nicht weiter kommen, als zu einer mäßigen Bewegung, wodurch zwar der Menſch erreget, aber nicht zur Sclaverey gebracht, oder ſonſt unruhig gemacht wird. Es iſt demnach bey der Regierung derer Begierden groſſe Behutſam- und Wachſamkeit anzuwenden, daß ſie ja nicht allzuhefftig werden, und den Verſtand verderben, ſonſt iſt der Mißbrauch dererſelben und die Unordnung ſchon da, welche zu denen Laſtern gerechnet wird. Eigentlich kan man zwar den Grad nicht beſchreiben, ein tugendhafter aber wird denſelben durch eine gemächliche Bewegung des Gemüthes erkennen. Durch die Worte kan man ſoviel an

den

den Tag legen, daß dieſes das eigentliche Ziel, das ordentliche Maaß und Richt-Schnur ſey, wenn ſie uns zu guten Dingen nemlich zur Ausübung unſerer Pflichten ſoweit antreiben/ daß der Verſtand, und die übrigen Theile des Menſchen dadurch an ihren ordentlichen Verrichtungen nicht gehindert werden, oder ſonſt Schaden leiden. Sobald man mercket, daß ſie dieſes Ziel überſchreiten, hat man groſſe Urſache alle dienliche Mittel anzuwenden, damit dieſelben entweder gar unterdruckt, oder zum wenigſten gemäßiget werden.

§. 132.

Wenn nun die Neigungen und Begierden in ihrer Ordnung ſind, ſo werden ſich die Eigenſchafften des Willens nebſt denen Kräfften ſchon auch richtig finden. Der Wille wird nichts mehr verlangen als was gut iſt, und meiden was würcklich böſe iſt, wenn zumahl auch der Verſtand gebeſſert iſt. Die Facultates puræ werden mit denen geiſtlichen und andern hieher gehörigen Objectis; die Impuræ aber mit ihren ſinnlichen Dingen, umgehen. Was der Verſtand vorſtellt, wird der Wille aus Liebe zum Guten gleich annehmen. Die Freyheit des Letztern wird in ihrer Ordnung ſeyn. Die Gewohnheit wird der Menſch zu lauter guten Endzwecken brauchen; ſonderlich wird er dadurch ſich, denen Laſtern zu entziehen, und die Tugend deſto leichter auszuüben trachten. Der Wille wird ſich zu allem Guten

ten lencken laſſen, und was unter ſeiner Direction ſtehet, wird er auch zu allen guten appliciren. Auf ſolche Weiſe iſt derſelbe in einer ſolchen Vollkommenheit, welche die Philoſophie, ſoviel möglich, zuwege bringen kan.

§. 133.

Dieſes war die Lehre von dem, worzu der Wille ſoll zubereitet werden. Dieſe hat nun verſchiedene Uſus, welche wir, unſer Gewohnheit nach, kürtzlich erzehlen wollen. **Erſtlich** iſt ſie von uns deßwegen aufgeſucht worden, damit wir eine rechte Richtſchnur bekämen, wornach die Beſſerung des Willens einzurichten wäre. Wir lernen alſo auch daraus erkennen, wie der Wille eigentlich beſchaffen ſeyn müſte, wenn er rechtſchaffener Art ſeyn wolte. Nach dieſer Beſchaffenheit muß ſich alſo ein jedweder beſtreben, damit er durch die Richtigkeit des Willens im Stande ſeyn möchte, dasjenige zu thun was ihm zum wenigſten das natürliche Recht und die wahre Klugheit vorſchreiben. Zum **andern** laſſen ſich auch verſchiedene feine Erinnerungen aus unſerer vorhabenden Lehre ziehen, welche im gemeinen Leben mit Nutzen applicirt werden können. Weil nemlich die ordentliche Liebe hauptſächlich darauf ankömmt, daß GOTT über alles, die lebloſen Creaturen aber geringer denn alle andere geſchätzt und geliebet werden, ſo haben wir alle Mittel anzuwenden, damit die Liebe gegen GOTT die Höchſte, und welche wir gegen die leblo-

lebloſen Creaturen hegen, die Geringſte ſeyn möge. (*) Welches diejenigen am allermeiſten zu mercken haben, welche die zeitliche Güter ſo hoch halten. Da auch unter der Geſtalt der rechten Liebe GOttes die Schein-Liebe ſich ſo gar leicht einſchleicht, ſo haben wir Urſache immer wachſam zu ſeyn, damit wir durch die letzte ja nicht betrogen, und in eine laſterhaffte Sicherheit geſetzt werden. Ferner weil die wahre Tugend in einer Bemühung in allen Stücken nach GOttes Willen zu leben beſteht; weil auch alle Tugenden zuſammen hangen, welche beſtändigen Fleiß und Göttlichen Beyſtand in der Ausübung erfordern, ſo ſiehet man wohl daß wir ſchuldig ſind an unſern Fleiß nichts ermangeln zu laſſen, jedoch müſſen wir bey unſer Schwachheit uns lediglich auf Gott verlaſſen, und deſſen Beyſtand zu erbitten trachten. Und damit die Tugend rechter Art ſey, müſſen wir die Eigenſchafften ſtets vor Augen haben, und unſere Tugend darnach prüffen, damit wir ja nicht auf Schein-Tugenden fallen mögen, welche uns und andere Leute betrügen. Da wir auch endlich das rechte Maaß derer Begierden erkannt, haben wir hohe Urſache, dieſelben dergeſtalt durch gehörige Mittel zu bändigen, damit ſie uns nicht übertäuben, und in das gröſte Unglück ſtürtzen, welchem diejenige

(*) Vid. FARAMOND *in ſeinen Lebens-Reguln. c. 5.*

nige unterworffen ſind, die ihren Affecten den Zügel ſo gar weit und offt ſchieſſen laſſen.

Die vierdte Abhandlung.

Von dem / wovon der Wille ſoll geſaubert werden.

§. 134.

DAs Ziel, welches uns in der Beſſerung des Willens vorgeſtecket iſt, haben wir in der vorgehenden Betrachtung kennen lernen. Wenn wir nun daſſelbe erreichen wollen, ſo gehören nicht allein hinlängliche Mittel darzu, wovon wir in der letzten Abhandlung reden werden; ſondern wir müſſen auch die Hindernüſſe vorher uns bekand machen, damit wir nicht etwa eine vergebliche Arbeit vor uns nehmen. Das Ziel war die **Ordnung der Liebe / und derer Begierden**; inſonderheit die aus der vorhergehenden flieſſende **wahre Tugend**. Was uns nun hieran hindert, daß müſſen wir aus dem Wege ſchaffen, davon müſſen wir den Willen ſaubern. Es wird aber einen jedweden die eigene, und durch anderer Exempel erhaltene, Erfahrung lehren, daß uns von gedachtem Ziele nichts mehr abhält, als **unordentliche Liebe / und unordentliche Begierden** / welche zugleich das Gegentheil von dem Ziele iſt. Dieſes wird alſo

wohl

wohl hauptſächlich dasjenige ſeyn, von welchem der Wille nach der Philoſophie ſoll geſaubert werden. Ich rede mit Fleiß von der Philoſophie; denn nach der Theologie iſt das Haupt-Hindernüß der **Unglaube** / welcher aber jene nicht ausſchlieſſet.

§. 135.

Gleich wie die **Ordnung der Liebe** auf zwey Stücke ankam, erſtlich, daß wir allezeit was würcklich gutes liebeten; und zum andern daſſelbe nach ſeiner Vollkom̄enheit und Werthe æſtimirten, inſonderheit GOTT zuerſt, nachgehends uns und andere Menſchen, wie auch endlich die unvernünfftigen und lebloſen Creaturen liebeten. Eben alſo wird auch die **Unordnung der Liebe** auf zwey Stücke ankommen, erſtlich, daß wir nicht was würcklich Gutes, ſondern nur ſchein-gute Dinge lieben; zum andern, daß, wenn wir auch was würcklich Gutes haben, wir ſolches höher als ſichs gebühret, lieben. Sonderlich ereignet ſich dieſe Unordnung darinnen, daß wir GOTT als das beſte Gut entweder gar nicht, oder doch weniger als uns ſelbſt, und andere Creaturen lieben, ja daß wir uns eben am meiſten lieben. Daher wird dieſe unordentliche Liebe κατ' ἐξοχὴν die **Eigen-Liebe** genennet.

§. 136.

Es hat ſonſt dieſes Wort nicht einerley Bedeutung, ſondern manchmahl heiſt es ſoviel als die **Hochmuth**; meiſtentheils aber bedeutet

tet es die **unordentliche ſein ſelbſt Liebe.** Es iſt ſonſt wohl zu mercken, daß nicht jedwede Liebe, die wir gegen uns ſelbſt hegen, böſe ſey, denn ſonſt hätten wir in der vorhergehenden Abhandlung die ordentliche Liebe nicht eintheilen können, in eine ſolche, welche gegen GOTT, **Uns** und unſern Nechſten müſſe ausgeübet werden. Wenn wir uns in der Ordnung lieben, ſo hat es nichts zu bedeuten. Dieſes geſchicht aber auf dieſe Art, daß wir GOtt über uns, und uns nicht weiter, als es GOtt gefällig iſt, lieben. Solches erſtreckt ſich ſonderlich auf unſere zeitliche und ewige Erhaltung, welche GOTT nicht allein gefällt, denn ſonſt hätte Er uns nicht erſchaffen; ſondern welche auch von Ihm gebothen. Denn das zeigt unſere Natur an, welche ſowohl nach dem Leibe, als der Seele alſo geſchaffen, daß ſie auf eine Dauer zielet. Ja GOtt hat einen ſonderbahren Trieb zu unſerer Erhaltung in uns gelegt, wodurch er allerdings hat wollen zu erkennen geben, daß wir uns ſollen zu erhalten trachten. Eben dieſes treffen wir auch bey allen Creaturen an. Ein Würmchgen wird ſich durch vieles Krümmen ſuchen ſeinem Untergange zu entziehen. Da demnach die Liebe ſich zuerhalten, welche auch eine Eigen-Liebe in gutem Verſtande kan genennet werden, von GOtt ſelbſt allen Creaturen eingepflantzet, kan dieſelbe wieder GOtt nicht ſeyn. Allein ſo bald man von der Ordnung abgeht, ſo entſteht

ſteht daher die ſchändliche und böſe Eigen-Liebe.

§. 137.

Wer ſich alſo dieſe vorſtellen will, der muß eben die Beſchreibung brauchen, welche wir oben von der unordentlichen Liebe gegeben; denn der Sache nach kommen dieſe beyde überein. Was aber die böſe und verkehrte Eigen-Liebe vor eine ſchlimme Sache ſey, haben wir bereits oben gewieſen, indem wir hoffentlich mit hinlänglichen Urſachen gezeiget, daß ſie das gröſte Ubel ſey, welches uns des höchſten Gutes beraubet, und würcklich in die höchſte Unglückſeeligkeit ſtürtzet. Man nehme hierinnen nur die Erfahrung zu Hülffe, ſo wird man von dieſer Warheit gar bald überzeuget werden.

§. 138.

Dieſe Eigen-Liebe verdient am allerwenigſten eine Liebe genennet zu werden, indem ſie in der That ein **vollkommener** Haß gegen dem Menſchen iſt. Denn alles was dem Menſchen ſchädlich iſt, das wird ihm durch die Eigen-Liebe recht ſchädlich gemacht. GOTT wird ihm entriſſen durch dieſelbe. An der Erkäntniß der Warheit wird er gehindert; denen unruhigſten Affecten wird er Preiß gegeben, ja alles was auſſer dem Menſchen ſchädliches kan gefunden werden, wird ihm nicht eher einen recht tödlichen Stoß beybringen können, als wenn inwendig in dem Menſchen der Ertz-Verräther menſchlicher Wohlfahrt das Regiment

führet. Salomo ſagt gar nachdrücklich: (*) **Was die Albern gelüſtet/ tödtet ſie.**

§. 139.

Deſſen allen ohngeachtet wird doch dieſes ſchändliche und höchſt-ſchädliche Ubel von denen Menſchen ordentlich geheget. Dieſes iſt ein hinlängliches Kennzeichen des Grund-verderbten Zuſtandes derer Menſchen, nach welchem ſie mit Fleiß die allergifftigſte Otter und Schlange beſtändig bey ſich in Buſen tragen, nach welchem ſie ein vollkommen zehrend Fieber unterhalten, damit ſie deſto nachdrücklicher zeigeten, wie ſie ſelbſt ihren Untergang befördere͂ wolten. Denn daß die Eigen-Liebe die allergefährlichſte Kranckheit ſey, wird deßwegen jederman glauben, weil durch ſie alle Theile des Menſchen zu ihren Verrichtungen untüchtig gemacht werden. Sie iſt die rechte Gicht, durch welche die Theile des Menſchen in ſolchem Stand geſetzet werden, daß wenn derſelbe ſie zur rechten, ich meyne zum guten brauchen will, ſie ſich von ſelbſt zur lincken, nemlich zum böſen drehen. Dieſes alles ſchreckt doch viele nicht davon ab, oder beweget ſie, daß ſie möchten die Mittel ergreiffen, davon befreyet zu werden.

§. 140.

Gleich wie nun aus der ordentlichen Liebe ein **Bemühen** floß, nach welchem der Menſch ſich und ſeine Verrichtungen in allem nach Gottes Willen einzurichten trachtete, welches man die

(*) Prov. I, 32.

die Tugend nennet: So flieſt nun aus der Eigen-Liebe zwar auch eine **Bemühung/ nicht ſich nach GOttes/ ſondern bloß nach ſeinen böſen Neigungen und Begierden zu richten.** Die Bemühung mag mit allem Fug das Fundamental-Laſter genennet werden, woraus nachgehends die cardinalia und andere ſpecialia ordentlich flieſſen.

§. 141.

Gleich wie die wahre Tugend ihre Eigenſchafften und Kennzeichen hat, wodurch man ſie von denen Schein-Tugenden unterſcheiden kan; ſo hat auch das Laſter ſeine Eigenſchafften und Kennzeichen, bey deren Gegenwart man gantz gewiß verſichert wird, daß das Laſter ſelbſt, oder das ungebeſſerte Weſen noch da ſey, damit man durch einige Schein-Tugenden nicht betrogen werde, und dencke, man ſey gebeſſert. Dergleichen Kennzeichen ſind ſonderlich folgende: **Erſtlich** dencken laſterhaffte Leute wenig oder gar nicht auf GOttes Willen; **vielmehr geben ihre Gedancken und Sinne auf alle Gelegenheit achtung/ wie ſie ihre böſe Haupt-Neigung ausüben können.** Zu dem Ende ergeben ſie ſich nur ſolchen Dingen, die zur Welt gehören und eitel ſind. Die es noch am modeſteſten meynen, bilden ſich die Sünden geringe ein, und dencken, GOTT werde es ſo genau nicht nehmen, wie es in der Heil. Schrifft beſchrieben ſtünde. Andere reſtringiren diejenigen Lehren,

wovon ſie das Gegentheil thun, und bilden ſich ein, was ſie thäten wäre inſonderheit nicht verbothen. Ich habe einen gekennt, welcher der Uppigkeit mit ledigen Perſonen ziemlich mochte ergeben ſeyn, der behauptete, das ſechſte Geboth handele von nichts als von dem Ehebruche, damit er ſeiner garſtigen Wolluſt konte nachhängen. Andere ziehen die Heil. Schrifft in Zweiffel, zumahl in denen Schrifft-Stellen, welche ihnen zuwieder ſeyn. Noch andere verwerffen ſie lieber gar, und thun als wenn ſie nach der Philoſophie wolten leben und ſeelig werden: Allein ſie bilden ſich ein, ihre Gedancken wären Philoſophie, weil doch der Verſtand das Principium cognoſcendi ſeyn ſoll, und machen ſich alſo ein ſolches Syſtema philoſophicum in ihrem Gehirne, welches ihren und anderer Leute Laſter Thür und Thor aufthut: Zum andern haben ſie weder im Thun und Laſſen Luſt dasjenige zu thun, was GOtt gefällig iſt; ſondern ſie thun und laſſen nur dasjenige / was ihrer böſen Haupt-Neigung gefällig oder zuwider iſt. Zum dritten ſind ſie gar zu groſſe Liebhaber von der ſogenannten latitudine Morali, oder von der Meynung, daß man ſo accurat nicht ſagen könne / was gut oder böſe / recht oder unrecht ſey / zumahl da alles in der Morale ungewiß ſey. Zum vierdten verlaſſen ſie ſich lediglich auf ihre Kräffte / und halten dieſelbe vor ſehr wichtig, wie auch hinlänglich zu einem

tugendhafften Leben; da müſſen ſie ſich ohnfehlbar eine ſolche Tugend einbilden, welche mit ihren Laſtern gar wohl beſtehen könne. Zum **fünfften haben ſie kein Mißfallen an ihren und anderer Leute Laſtern**/ ſondern ſie hören vielmehr gerne davon reden, gehen auch gerne mit ſolchen Leuten um, welche fein zotenhafftig und ſonſt eitel ſchwatzen, rühmen ſich auch ſelbſt dieſes und jenes Laſter gethan zu haben. Zum **ſechſten iſt ihnen nichts mehr zuwieder/ als wenn ſie einen nach Tugend ſchmeckenden** Diſcours **oder die Vermahnungen guter Freunde anhören** ſollen. Und was dergleichen Kennzeichen mehr ſind, welche ſich ohnfehlbar bey dem Bemühen ſich allein zu gefallen finden laſſen, wie dieſes alles die tägliche und klägliche Erfahrung bezeuget.

§. 142.

Dieſes **Laſter iſt nur einfach** / weil doch nur hauptſächlich ein unordentliches Bemühen gefunden wird. In dieſen **hängen aber als in einem Bande alle Laſter zuſammen;** denn wenn wir nur in einer Art uns nicht bemühen nach GOttes Willen zu leben, ſo leben wir ſchon wieder denſelben und ſind alſo laſterhafft. Wer aber laſterhafft iſt, kan die Tugend nicht haben, ob er gleich ein und andern Schein davon hat. Der Apoſtel Jacobus ſpricht: (*) **So ihr das Königliche Geſetz vollendet nach der Schrifft/ liebe deinen**

(*) Iacob. II, 8. 9. 10. 11.

Nechſten als dich ſelbſt/ ſo thut ihr wohl; ſo ihr aber (nur) die Perſon anſehet/ thut ihr Sünde/ und werdet geſtrafft vom Geſetze/ als die Ubertretere; Denn ſo jemand das gantze Geſetz hält/ und ſündiget an einem/ der iſts gantz ſchuldig. Denn der da geſagt hat: Du ſolt nicht Ehebrechen/ der auch geſagt: Du ſolt nicht tödten. So du nun nicht ehebrichſt/ tödteſt aber/ biſt du ein Ubertreter des Geſetzes.

§. 143.

Gleich wie aber die einfache Tugend nach denen unterſchiedenen Objectis, worbey ſie ſich ereugnen, in unterſchiedene Arten getheilt wurde, ſo wird es auch mit dem Laſter gehn. Es wird ſich nemlich daſſelbe ſowohl in Haupt- als ſpecial-Laſter eintheilen laſſen, nachdem die Objecta general oder ſpecial ſeyn. Gleich wie nun die Tugenden ſowohl nach dem natürlichen Rechte als Klugheit in drey Haupt-Tugenden getheilt werden; ſo haben wir auch drey Haupt-Laſter/ nemlich Hochmuth/ Wolluſt und Geitz. Der Hochmuth iſt eine unordentliche Bemühung nach Pracht und Ehre; Die Wolluſt iſt dergleichen Bemühung nach denen Dingen, welche die Sinnen kützeln; und der Geitz iſt eine unordentliche Bemühung nach denen Reichthümern und Gütern dieſer Welt. Dieſe Zahl erweiſen erſtlich die drey Haupt-Objecta, worbey der Menſch ſein unordentlich Bemühen ſpüren läſt, nemlich Pracht und

Ehre/

Ehre/ Kützelung derer Sinnen/ und die Beſitzung derer Welt-Güter. Zum andern bekräfftiget dieſe drey Haupt-Laſter die ſogenannte induction, denn es laſſen ſich alle ſpecial-Laſter ordentlich aus dieſen dreyen deriuiren, und laſſen ſich auch alle gantz ungezwungen dahin reduciren; Wie wir aus dem nachfolgenden werden erkennen lernen. Man kan auch einigermaſſen zum dritten die Temperamente zum Beweißthume brauchen. Es ſind zwar vier Temperamente, des Cholericum, Sanguineum, Melancholicum und Phlegmaticum: Allein das letzte ereuget ſich mehr in der Nachläßigkeit, als daß es einem worzu encouragiren ſolte; alſo bleiben die andern dreye übrig. Das Cholericum befördert die Neigung zur Hochmuth, das Sanguineum zur Wolluſt, und das Melancholicum zum Geitze. Alſo treffen die drey vornehmſte und thätige Temperamente mit denen dreyen Haupt-Laſtern wieder überein. Sonſt kan auch zum vierdten die Redens-Art unſer dreyfaches Haupt-Laſter erleutern, da es heiſt: Zum Laſtern reitze uns an der **Teuffel**/ die **Welt**/ und unſer eigen **Fleiſch und Blut.** (*) Denn das letzte zielt auf die **Wolluſt**/ das vorhergehende auf den **Geitz**/ und das erſte auf den **Hochmuth.** Wollen wir die heilige Schrifft zu Hülffe nehmen, ſo finden wir einen tref-

(*) Vid. ARNOLDUS GEULINGIUS *in Eth. Tr. 4. §. 6.* & PHILARETUS *l. c. c. 3. §. 3.*

treflichen ſchönen Spruch beym Johanne (*) da es heiſt: **Alles was in der Welt iſt/ (nemlich, Augen-Luſt/ Fleiſchts-Luſt und hoffärtiges Leben) iſt nicht vom Vater/ ſondern von der Welt.** Hoffärtiges Leben bedeutet ohnſtreitig die Hochmuth, Fleiſches-Luſt iſt die Wolluſt, und Augen-Luſt iſt der Geitz; Denn die Geitzigen haben von allen ihren Gütern insgemein nichts mehr als nur die Luſt der Augen, daß ſie nemlich dieſelben betrachten und beſchauen. Denn zu gute thun ſie ſich nicht leicht etwas, ſondern ſie zehlen nur alle Tage ihr Geld um, beſehen die Aecker, Häuſer und dergleichen mehr; das heiſt Augen-Luſt. (**) Uber dieſes hat unſer Hochgelahrte Hr. D. Buddeus noch andere Argumenta aus der Antiquität angebracht, (***) welche mit Vergnügen zu leſen ſind.

§. 144.

Von dieſen dreyen Haupt-Laſtern haben wir noch ein und andere Anmerckungen zumachen, welche wir alhier kürtzlich mitnehmen wol-

(*) 1. Iohan. II, 16.

(**) Vid. B. Io. CONRADUS DANNHAUERUS *in colleg. decal. p. 946.* HUGO GROTIUS *L. II. de Iure B. & P. c. XX. §. 29. n. 3.* & Magnif. noſter BUDDEUS *l. c. Sect. 4. in nota ad §. 43.* Alias opiniones deprehendimus ap. ARNOLDUM GEULINGIUM in Ethica Tr. IV. §. 6. ſeqq. & PHILARETUM l. c. Cap. 3. §. 3.

(***) *l. c.*

wollen. Erſtlich iſt zu mercken, daß alle drey Haupt-Laſter in ſo weit es böſe Neigungen ſind/ bey allen natürlichen Menſchen angetroffen werden. Die Möglichkeit zeigt die Sache ſelbſt. Gleich wie alle Menſchen die Eigen-Liebe bey ſich führen, ſo entſteht auch daher das unordentliche Bemühen als das Fundamental-Laſter. Und weil kein Menſch wird gefunden werden, dem nicht die drey Haupt-Objecta vorkommen ſolten, worbey ſich das unordentliche Bemühen äuſſern könne; ſo wird auch kein Menſch von keinem dieſer drey Haupt-Laſtern frey ſeyn. Daß aber dieſe ſich würcklich bey dem Menſchen befinden, beweiſt eines jeden ſeine eigene Erfahrung. (*) Es unterſuche ſich nur jemand, ob er nicht zuweilen zur unordentlichen Wolluſt, Geitz und Ehrgeitz eine Neigung bey ſich ſpuhren wird?

§. 145.

Dieſe Haupt-Laſter und böſe Neigungen ſind zum andern deren Gradibus nach wunderlich untereinander vermiſcht. Wenn man die Artem Combinatoriam nur auf dieſe drey Laſter ſelbſt applicirt, ſo kommen ſechs Arten heraus. Nemlich bey manchen iſt der Ehr-Geitz das Höchſte, nachgehends die Wolluſt das folgende, und der Geld-Geitz das letzte Laſter. Bey manchen ſteht der Ehr-Geitz oben

(*) Vid. Illuſtris Thomasius *in der Ausübung der Sitten-Lehre c. 12. §. 36.*

an, darauf folgt der Geld-Geitz und zum letzten die Wolluſt. Andere haben zum erſten die Wolluſt, nachgehends Ehr-Geitz und endlich Geld-Geitz; noch andere ſind erſtlich mit Wolluſt, nachgehends mit Geld-Geitz und dann mit Ehr-Geitz geplagt. Bey etlichen ſteht oben an der Geld-Geitz, alsdenn kommt der Ehr-Geitz und zuletzt die Wolluſt; bey andern ſteht zwar auch der Geld-Geitz oben an, darauf folgt aber Wolluſt und zuletzt der Ehr-Geitz. Wolte man ferner die Vermiſchungen derer Haupt-Laſter nach denen Gradibus combiniren, ſo kåme ohnfehlbar eine unzehlige Menge Arten der Vermiſchungen heraus, zumahl, wenn man vollends die unterſchiedene Stånde und andere Urſachen betrachtet. Was uns aber die Ars combinatoria zeigt, wird gar leicht durch die Erfahrung bekråfftiget werden; worauf man alhier am meiſten zu fuſſen hat. Dergleichen Vermiſchungen hat inzwiſchen der Herr geheimde Rath Thomaſius, (*) und nach ihm der Herr Prof. Trier (**) weitläufftig ausgeführet, welche alſo hierinnen zu Hulffe können genommen werden. Hierbey iſt ſonſt noch dieſes zu mercken, daß die Haupt-laſterhafften Neigungen, welche den hoͤchſten Grad bey einen Menſchen haben, demſelben auch den Nahmen eigentlich geben, daß er entweder vor Hoch-

(*) *l. c.*

(**) In peculiari Tractatu de *Propenſionibus hominum L. II. c. 1. ſeqq.*

Hochmüthig, oder Wollüſtig oder Geld-Geitzig ausgeſchryen wird; ohnerachtet alle drey Neigungen bey ihm ſonſt zufinden ſind.

§. 146.

Die Ordnung, welche dieſe Haupt-Laſter nach denen Gradibus unter ſich halten, heiſt ein Syſtema propenſionum, welches ſeinen vielfältigen und nöthigen Nutzen hat. Es dienet erſtlich zur Beſſerung des menſchlichen Gemüths; denn wenn ich mich oder einen andern von ſeinen Laſtern reinigen will, ich weiß aber das Syſtema nicht, ſo kan ich leicht an dem geringſten und ſchwächſten Laſter zu beſſern anheben, welches ſich denn gar bald geben wird; allein weil die vornehmſte Laſter noch bleiben, ſo bleibt auch der Menſch ungebeſſert. Z. E. Wenn einer zum höchſten Laſter den Ehr-Geitz hätte, darauf folgete Wolluſt, und endlich Geld-Geitz, und ich wolte in der Beſſerung deſſelben vom Geitze anfangen, da würde ich gar leicht denſelben können unterdrucken; allein weil die zwey gröſten und ſtärckſten Laſter noch ungehoben blieben, ſo würde ſich einer gräulich betrügen, der dieſes vor eine Beſſerung ausgeben wolte. Hergegen wenn das Syſtema richtig iſt, und ich fange an, dem gröſten und ſtärckſten Laſter dem Kopf zu bieten, ſo geben ſich jene eher, und folgt alſo eine nachdrücklichere Beſſerung. Beyläufftig mercken wir aber zugleich mit an, daß zu der Beſſerung, worauf die Morale zielet, nichts weiter vonnöthen zu

ſeyn

ſeyn ſcheine, als daß man bloß die erzehlten Vermiſchungen anmerckt, weswegen ich auch nicht weiter davon handeln wollen. Zum andern hat dieſe Lehre einen ſonderbaren Nutzen in der Erkäntnüß ſein ſelbſt und anderer Menſchen. Denn wenn ich mir wolte einbilden einer, den man einen hochmüthigen nennet, thäte gar nichts, das nach der Wolluſt oder Geitz ſchmeckte, ſo würde ich gräulich betrogen werden; wenn aber das Syſtema bekand iſt, ſo ſehe ich daß zwar die Hochmuth das ſtärckſte Laſter bey einem ſolchen Menſchen ſey; allein die andern ſind deswegen nicht auszuſchlieſſen, maſſen ſich auch öffters wollüſtige und geitzige Würckungen werden ſpüren laſſen. Sonderlich iſt dieſe Lehre nützlich die Schein-Tugenden erkennen zu lernen. Denn das iſt bekannt, daß wenn zwey Laſter die einander zuwieder ſind, ſich in einem ſtarcken Grade bey dem Menſchen befinden, ſo temperirt eins das andere; woraus nachgehends ſolche Verrichtungen derer Menſchen flieſſen, welche öffters den Schein der Tugend führen. Z. E. Wenn einer den Ehr-Geitz zum Haupt-Laſter hat, es folget aber in nicht gar zu ungleichen Grad die Wolluſt darauf, ſo wird die letzte ihn angenehm und freundlich, jene aber nicht zu plump in denen Laſtern ſeyn laſſen, ſo kan es leicht kommen, daß derſelbe einen trefflichen Schein der Tugend von ſich ſpüren läſt, ohnerachtet ſonſt nicht die geringſte wahre Tugend bey ihm zu finden

den iſt. (*) Wer nun dieſe Anmerckungen weiß, der wird ſich noch einmahl ſo behutſam in der Erkäntnüß ſein ſelbſt und anderer Menſchen aufführen. Und zu eben dieſem Endzwecke kan man die weitläufftigere Unterſuchung derer Vermiſchungen hauptſächlich brauchen.

§. 147.

Aus dieſen drey Haupt-Laſtern entſpringen nun alle andere nur erdenckliche Laſter des Willens. Es haben ſonſt die älteren Moraliſten auch von Laſtern gehandelt, es waren aber nur diejenige Verrichtungen derer Menſchen, welche wieder das Geſetze lieffen; von denen laſterhafften Neigungen aber war wenig oder gar nichts zufinden, biß Mr. Charron, Geulines, der Herr geheimde Rath Thomaſius und unſer hochgelehrter Herr D. Buddeus nebſt Herrn Prof. Trier und andren Neueren ausführlich daran gedacht. Weil nun dieſe weitläufftigere Unterſuchung ſonderlich zweyerley Nutzen hat, daß man daher die vielfältigen Laſter, als ohnfehlbare Kennzeichen des menſchlichen Verderbens kennen lernen; und dann die Haupt-laſterhaffte Neigungen ſelbſt als eine vielköpfige Schlange ſich bey ſolcher Gelegenheit vorſtellen kan, damit man deſto eher einen Abſcheu davor bekomme: So wollen wir die vornehmſten Special-Laſter nach der einmahl eingeführten Ordnung auch erzehlen.

§. 148.

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS *l. c. §. 3. ſeqq.*

§. 148.

Was demnach erſtlich den **Hochmuth** betrifft, ſo nehmen wir dieſes Laſter in ſo weitläufftigen Verſtande, daß es alle unordentliche Bemühungen, welche bey äuſſerlichen Pracht, Ehre und Vorzug vor andern entſtehen, in ſich begreifft. (*) In dieſem Verſtande iſt die Hochmuth ein **unerſättliches Bemühen über andere zu herſchen / oder von andern ſonſt einen Vorzug und Ehre zu genießen / um dadurch eine vergnügende Ruhe des Gemüths zu erlangen / ob gleich in der That keine zu hoffen iſt.** Daß der Hochmuth ein **unerſättliches Bemühen** ſey, zeigt leider die tägliche Erfahrung. Der Herr Thomaſius ſtelt es (**) alſo vor: " Iſt ein Ehrgeitziger ein Küſter, ſo „ will er Diaconus, dann Archi-Diaconus, dann „ Paſtor, dann Superintendent, dann General-„ Superintendent u. ſ. w. ſeyn. Iſt er ein „ Schreiber, ſo will er Secretarius, denn geheimer Secretarius, dann Rath, Cantzler, geheim-„ der Rath, dann Præmier-Miniſtre u. ſ. w. ſeyn. „ Ein ander ſagt: (***) Ehrgeitz iſt niemahls ſo „ hoch, daß er nicht noch zu ſteigen gedencken ſol-„ te, und diejenige Stelle, welche vor weniger Zeit „ der Gipfel zu ſeyn ſchiene, iſt demſelben nun-mehro

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. IV. in nota ad* §. 55.

(**) *l. c.* §. 4.

(***) Autor Anonymus *der menſchlichen Klugheit p. m. 219. ſeq.*

„mehro nur eine Stuffe. Daß der Ehr-Geitz nach einem Vorzuge und Hoheit trachte, iſt wieder eine durch die Erfahrung ausgemachte Sache. Die Dinge aber, worinnen der Vorzug und Hoheit geſucht wird, ſind faſt unzehlig. Mancher ſucht den Vorzug in der Gelehrſamkeit/ und zwar bald in dieſen bald in jenen Diſciplinen; Ein anderer in der Aufführung, in denen Kleidern, in prächtigen Häuſern, und andern Raritäten, wie auch Antiquitäten; Noch andere in groſſen Titeln, Aemtern und Lobes-Erhebungen; in der Schönheit und Stärcke des Leibes u. ſ. w. So viel iſt zugleich aus denen unterſchiedenen Obiectis wahrzunehmen, daß manchmahl der Ehr-Geitz bey etwas entſteht, welches eine Hoheit mit ſich führet; manchmahl aber ſind es recht lächerliche und abgeſchmackte Kleinigkeiten. Daher wird auch der Hochmuth eingetheilt in einen dem Schein nach honetten und einen lächerlichen Hochmuth. Mancher Ehr-Geitz iſt auch grob/ mancher ſubtil. Jener kan ſich nicht verbergen; dieſer aber verſteckt ſich öffters unter dem Mantel der Tugend. Daß im übrigen die Ehrgeitzigen durch dieſes Laſter ihre Ruhe ſuchen/ niemahls aber finden können, iſt eine durch die Erfahrung abermahls ausgemachte Sache. Ein ſolcher ſpricht, wenn ich nur dieſes oder jenes noch werden ſolte, ſo wolte ich vergnügt ſeyn, und gerne ferner nichts verlangen. Es wird aber ein Ehrgeitziger das

geſuch-

geſuchte Vergnügen gar eine kurtze Zeit ſchmecken, ſo wird der unerſättliche Appetit wieder kommen.

§. 149.

Wenn wir nun die **vornehmſten Pflichten** und **Stände derer Menſchen** durchgehen, ſo wird eine unſägliche Menge derer Laſter daher bekannt werden. Was **erſtlich die Pflichten gegen GOtt** anlangt, ſo iſt öffters ein Ehrgeitziger **geneigt** GOtt ſelbſt zu ſeyn. Er zweiffelt alſo nicht allein an vielen Herrligkeiten, welche GOtt zukommen, ſondern er will auch lieber, daß gar kein GOtt wäre, und mag leicht was darzu kommen, ſo fällt er in den Atheiſmum. Wie denn die Gelehrten angemercket, daß die Atheiſten insgemein Ehrgeitzig ſeyn. (*) Die Hochmüthigen ſind auch zu beſondern und paradoxen Meynungen, ja gar zu Ketzereyen geneigt; wie denn die Gelehrten abermahl hierinnen angemercket, daß die Ketzer insgemein Hochmüthig geweſen. (**) Manchmahl aber fallen ſie auf eine groſſe Scheinheiligkeit, wenn ſie mercken, daß ſie dadurch

(*) Vid. THEOPHILUS SPIZELIUS in *Scrutinio Atheiſmi*; item in *Literato infelici*, p. 360. *ſeqq.*

(**) Jo. FRANCISCUS PICUS de Studio Hum. & div. Phil. L. 1. c. 2. p m. 30. *Quid*, inquit, *aliud eſt hæreticus niſi ſuperbus?* Conf. B. BAIERI Diſſ. *de Ambitione, præcipua hæreſium cauſſa.*

durch ein Anſehn erhalten können. Zum andern in denen Pflichten gegen ſich ſelbſt ſind ſie ſehr nachläßig; ſonderlich aber negligiren ſie den Leib allzuſehr. Sie ſtudieren Nacht und Tag, ſie machen nichts ſonderliches aus Eſſen und Trincken; und thun alſo alles was nur zu einer Hoheit dienlich iſt, wenn ſie auch gleich darüber crepiren müſſen. Was zum dritten die Pflichten gegen andere anbetrifft, ſo ſind ſie zur Verachtung, Grauſamkeit, Unverſöhnlichkeit, Herrſchafft und Rache ungemein geneigt. Was endlich die Wohlanſtändigkeit anlangt, ſo ſind die Ehrgeitzigen auf das Ceremoniel gräulich erpicht, haben faſt nichts als Ranck-Gloſſen im Sinne; ehe ſie was von ihrem prætendirten, auch wohl übermäßigen Reſpecte fallen laſſen, eher beſuchen ſie die gemeinen und honetten Zuſammenkünffte wenig oder gar nicht. In der Kleidung ſind ſie wandelbar. Mercken ſie, daß man davon einiges Weſen macht, ſo ſind ſie zur Pracht nachdrücklich geneigt. Wird aber dieſe oder jene Kleidung allzugemein, oder ſie ſehen, daß auch geringe Leute den Pracht ausüben, ſo machen ſie gar nichts daraus, gehen gantz geringe und paradox her, nur daß zwiſchen ihnen und andern eine Diſtinction ſeyn ſoll; und was dergleichen weit mehr iſt.

§. 150.

In denen Ständen ſind ſie ſehr verdrüßlich. Denn wenn in dem Eheſtande der

geſuchte Vergnügen gar eine kurtze Zeit ſchmecken, ſo wird der unerſättliche Appetit wieder kommen.

§. 149.

Wenn wir nun die **vornehmſten Pflichten** und **Stände derer Menſchen** durchgehen, ſo wird eine unſägliche Menge derer Laſter daher bekannt werden. **Was erſtlich die Pflichten gegen GOtt** anlangt, ſo iſt öffters ein Ehrgeitziger **geneigt** GOtt ſelbſt zu ſeyn. Er zweiffelt alſo nicht allein an vielen Herrligkeiten, welche GOtt zukommen, ſondern er will auch lieber, daß gar kein GOtt wäre, und mag leicht was darzu kommen, ſo fällt er in den Atheiſmum. Wie denn die Gelehrten angemercket, daß die Atheiſten insgemein Ehrgeitzig ſeyn. (*) Die Hochmüthigen ſind auch zu beſondern und paradoxen Meynungen, ja gar zu Ketzereyen geneigt; wie denn die Gelehrten abermahl hierinnen angemercket, daß die Ketzer insgemein Hochmüthig geweſen. (**) Manchmahl aber fallen ſie auf eine groſſe Scheinheiligkeit, wenn ſie mercken, daß ſie dadurch

(*) Vid. THEOPHILUS SPIZELIUS in *Scrutinio Atheiſmi*; item in *Literato infelici, p. 360. ſeqq.*

(**) JO. FRANCISCUS PICUS de Studio Hum. & div. Phil. L. 1. c. 2. p. m. 30. *Quid*, inquit, *aliud eſt hæreticus niſi ſuperbus?* Conf. B. BAIERI Diſſ. *de Ambitione, præcipua hæreſium cauſſa.*

durch ein Anſehn erhalten können. Zum andern in denen Pflichten gegen ſich ſelbſt ſind ſie ſehr nachläßig; ſonderlich aber negligiren ſie den Leib allzuſehr. Sie ſtudieren Nacht und Tag, ſie machen nichts ſonderliches aus Eſſen und Trincken; und thun alſo alles was nur zu einer Hoheit dienlich iſt, wenn ſie auch gleich darüber crepiren müſſen. Was zum dritten die Pflichten gegen andere anbetrifft, ſo ſind ſie zur Verachtung, Grauſamkeit, Unverſöhnlichkeit, Herrſchafft und Rache ungemein geneigt. Was endlich die Wohlanſtändigkeit anlangt, ſo ſind die Ehrgeizigen auf das Ceremoniel gräulich erpicht, haben faſt nichts als Ranck-Gloſſen im Sinne; ehe ſie was von ihrem prætendirten, auch wohl übermäßigen Reſpecte fallen laſſen, eher beſuchen ſie die gemeinen und honetten Zuſammenkünffte wenig oder gar nicht. In der Kleidung ſind ſie wandelbar. Mercken ſie, daß man davon einiges Weſen macht, ſo ſind ſie zur Pracht nachdrücklich geneigt. Wird aber dieſe oder jene Kleidung allzugemein, oder ſie ſehen, daß auch geringe Leute den Pracht ausüben, ſo machen ſie gar nichts daraus, gehen gantz geringe und paradox her, nur daß zwiſchen ihnen und andern eine Diſtinction ſeyn ſoll; und was dergleichen weit mehr iſt.

§. 150.

In denen Ständen ſind ſie ſehr verdrüßlich. Denn wenn in dem Eheſtande der

Mann hochmüthig iſt, ſo muß die Frau ein purer Sclav ſeyn. Er iſt beſtändig hart und imperieus, tritt ſie ihm ein wenig im Reſpecte zu nahe, ſo erfolgt die gröſte Grauſamkeit in Worten und Thaten, da iſt ſie eine Beſtie, da tractirt man ſie nach Beſtien Art mit der Karbatſche, welches doch wieder alle Natur und Eigenſchafften dieſer Geſellſchafft läufft. Iſt nun die Frau in dieſem Stande hochmüthig, ſo muß entweder der Mann ein Sclave ſeyn, oder es iſt beſtändiger Zanck, Streit und Wiederwärtigkeit unter ihnen. Giebt der Mann was gutes an, ſo thut ſie par force das Gegentheil, damit ſie die Herrſchafft in Poſſeſſion behalten möchte. Iſt jener Zuſtand mit dem Manne ſchlimm geweſen, iſt dieſer gewiß noch ſchlimmer. Wenn in dem ſtatu paterno der Vater und Mutter hochmüthig ſind, ſo ſind ſie ſehr hart gegen die Kinder, ſie ſuchen mehr Furcht als Liebe, machen alſo dieſelben zu Sclaven. Thun ſie was wieder der Eltern Willen, ſolte es auch noch ſo eine geringe Kleinigkeit ſeyn, da wird die gröſte Grauſamkeit gebraucht, man prügelt drauf loß, man ſchmeiſt die Köpffe vor die Wand u. ſ. w. Sind aber die Kinder hochmüthig, ſo ſind ſie ungehorſam, halten die Eltern nicht vor gut, brauchen keinen Reſpect, wollen alles beſſer wiſſen, und reformiren alſo die Eltern ſehr offt, brauchen auch wohl andere Dinge, welche wieder ihre Pflicht lauffen. Wenn ein Herr oder Frau hochmüthig iſt, ſo

ſtehn

ſtehn der Knecht und die Magd in beſtändiger Furcht Schläge zu bekommen oder abgeſchafft zu werden. Da kan ihnen nichts recht gemacht werden, da können ſie ihnen nicht genug Veneration erweiſen. Iſt aber das Geſinde hochmüthig, ſo geht es eben ſo her als bey hochmüthigen Kindern. Herr und Frau werden nicht groß geachtet, ſondern verlacht, reformirt. Das Geſinde iſt jederzeit ungehorſam und denen Unternehmungen zuwieder, und thut par force dasjenige nicht, was ihnen geheiſſen wird, und wenn es noch geſchicht, ſo thut man doch dem Herren oder Frauen ſonſt einen Tort oder Schaden darbey, damit doch allezeit Spuren des Hochmuths zu ſehen ſeyn. Wenn endlich in dem bürgerlichen Stande die Obrigkeit dem Hochmuth gar zu viel Raum läſt, ſo iſt ſie gegen die Unterthanen ſehr hart, macht kein Weſen aus ihnen, achtet weder ihr Guth noch Blut, opffert 20. und mehr tauſend auf, nur andern im Kriege nicht zu weichen, oder die Ehre zu haben eine Veſtung deſto eher zu überkommen. Wird was in dem Reſpect verletzt, ſo muß es auf das grauſamſte gerochen werden, da ſind öffters keine Plagen ſattſam zu erdencken, welche nicht appliciret werden. Sind die Unterthanen hochmüthig, ſo regieret Ungehorſam allewege, da werden Unruhen und wohl gar Rebellionen geſtifftet. Ja, wenn es möglich iſt, wird wieder die geheiligten Perſonen die gröſte Grauſamkeit ausgeübet, wie wir lei-

der! hin und wieder Exempel genug haben. Wolte man noch ſpecielere Stånde durchgehen, ſo wůrde man abermahls beſondere Laſter und unordentliche Bemůhungen bey Gelehrten, Soldaten, Handwercks-Leuten, Bauren und dergleichen genug antreffen; welches aber gar zu groſſe Weitlåufftigkeit nach ſich ziehen wůrde.

§. 151.

Was ferner die Wolluſt betrifft, ſo wird dieſelbe auf unterſchiedliche Art genommen; erſtlich in gutem Verſtande, vor die Beluſtigung ſonderlich des Gemůths/ (*) welche auch bey tugendhafften Perſonen angetroffen wird; Zum andern in ſchlimmern Verſtande vor ein unordentliches Bemůhen nach der Beluſtigung, es ſey nun der Seelen allein, oder der Seelen und des Leibes zugleich. Zum dritten vor die Begierde oder Affect nach der Wolluſt. Bey unſerm Vorhaben wird ſonderlich die andere Bedeutung gelten. In dieſem Verſtande iſt die Wolluſt ein unordentliches und unerſåttliches Bemůhen/ nach welchen der Menſch ſich mit ſolchen Dingen zu vereinigen ſucht/ welche die innerliche und åuſſerliche Sinnen hauptſåchlich ergezen/ um dadurch zu einer verlangten Gemůths-Ruhe zu kommen/ welche aber niemahls erhalten wird. Es wird die Wolluſt auch genennet ein unerſåttliches Bemůhen. Denn

je

(*) Pſalm. XXXVI, 9.

je mehr einer dergleichen Luſt hat, je mehr er entweder eben dergleichen, oder etwas anders verlangt. Der Herr geheimde Rath Thomaſius ſtellt das letzte alſo vor: (*) „Es iſt ein „gemeines Sprichwort: **Veränderung bringt „Luſt.** Ein nach ſeiner Luſt Studierender ver„gnügt ſich, wenn er in denen Actis eruditorum, „und andern Iournalen der Gelehrten immer „was anders in allen Facultäten antrifft, wenn „er bald hie, bald da, was erfindet, und hat das „eine noch nicht vollbracht, wenn er daſſelbe „wieder liegen läſt und was anders anfängt. „Ein die äuſſerlichen Sinne Beluſtigender „ſucht ſeine Ruhe bald in der Beluſtigung des „Geſichts, bald des Gehörs u. ſ. f. bald in „Sehung einer Comœdie, bald eines ſchönen „Bildes, bald bey denen Klopff-Fechtern, bald „bey denen Seil-Täntzern, bald beym Pollici„nello, bald bey einem ausländiſchen Thiere u. „ſ. f. Und wenn er einer Weibsperſon-Liebe „nur in einem geringen Grade erhalten, ſieht „er ſich ſchon nach einer andern um. Er be„mühet ſich ſeine Zunge mit unzehliger verän„derten Speiſe und Tranck zu kützeln u. ſ. w. „Und will einer dieſes alles nicht glauben, ſo mag er die Erfahrung um Rath fragen, die giebt hierinnen den richtigſten Ausſchlag. Diejenige Dinge aber, welche dem Menſchen Gelegenheit zu dieſem Laſter geben, ſind abermahls ſehr vielfältig. Man kan überhaupt ſo viel ſa-

(*) *l. c. cap. 9. § 6.*

gen: Alles was eine unordentliche Luſt erwecket, iſt ein Obiectum der Wolluſt. Es gehören hieher auch die ſpitzigſten Grillen, woran ein abſtractiuiſcher Kopff ſeine allzugroſſe Ergetzung ſucht. Sonderlich aber gehören hieher die Obiecta, welche die äuſſerliche und innerliche Sinnen afficiren. Man kan aus vorhergehendem Diſcours des Hrn. Thomaſii einige Arten, als Exempel, finden. So viel iſt zum wenigſten noch zu ſagen, daß wir nicht ohne Urſache ſowohl diejenige Obiecta hieher ziehen, welche ſowohl zu der Schwelgerey, als anderen Arten der Wolluſt gehören. Daß die Wollüſtigen in ihrem Bemühen eine Gemüths-Ruhe ſuchen, aber in Ewigkeit nicht finden, hat wohl wieder ſeine geweiſte Wege. Es kömmt alles der Intention nach auf eine Gemüths-Ruhe an, allein, daß ſie bey ſolchen Obiectis nicht gefunden wird, kömmt daher, weil der Wille ein ſolches Verlangen beſitzt, welches niemahls kan geſättiget werden, wo er nicht ein recht vollkommenes Weſen ſich zu eigen macht; dergleichen auſſer GOtt nichts iſt, geſchweige, daß die Obiecta der Wolluſt ſolche ſeyn ſolten. Sonſt wird dieſe Wolluſt ſonderlich in eine grobe oder viehiſche/ und in eine ſubtile eingetheilt, nachdem die Unordnung entweder allzu unvernünfftig, oder doch ſubtiler Weiſe begangen wird; welches letztere deßwegen zu mercken, damit man durch deren Modeſtie nicht betrogen wird.

§. 152.

§. 152.

Wollen wir nun abermahl die vornehmſten **Pflichten und Stände der Menſchen** durchgehen, ſo werden wir eine unbeſchreibliche Menge derer Laſter, welche aus der Wolluſt flieſſen, finden. In denen **Pflichten gegen GOTT** ſind die Wollüſtigen ungemein zur Nachläßigkeit geneigt. Das Gebeth, Danckſagung und andere hieher gehörige Pflichten, als Bibel-leſen, und dergleichen wird gar zu offt vergeſſen. Sie ſind dem Aufſchieben gar zu ſehr ergeben, da wollen ſie einandermahl leſen, bethen, in die Kirche gehen u. ſ. w. Es iſt niemand leichter zur Bekehrung dem Scheine nachzubringen, als die Wollůſtigen; Allein es fällt niemand leichter in die vorigen Laſter als dieſe. Dieſe Stunde beweinen ſie ihre Laſter, die andere Stunde thun ſie eben dergleichen. Was die **Pflichten gegen ſich ſelbſt** anlangt, ſo ſcheinen die Wollůſtigen hierinnen ſich was rechtes zu gute zu thun; allein es iſt alles verkehrt. Sie dencken mehr auf den Leib, als die Seele. Was der Seele zu wiſſen und zu thun heilſam iſt, iſt ihnen, und ihrer laſterhafften Commoditát zu ſchwehr, da lernet man nichts rechtes, und thut nichts ſonderliches, ſondern man ſchläfft mehr als zwey andere Menſchen, iſſet und trincket mehr als andere; wenn es aber um und um kömmt, ſo ruinirt man doch den Leib durch das Ubermaaß. Sie leben eine zeitlang nach ihren Gedancken vergnügt, allein ſie

ſtürtzen ſich durch Faulheit und Verſchwendung in die gröſte Armuth. Mit einem Worte: Unter der allzugroſſen Weichligkeit, Zärtligkeit, Faulheit und Ubermäßigkeit, womit ſie ſich gedencken was zu gute zu thun, ruiniren ſie ihren eigenen Leib und Seele. Was die Pflichten gegen andere betrifft, ſo ſind ſie zum Lügen und Betrug ungemein aufgelegt. Ihnen wird dieſes alles nicht ſauer, weil ſie hierinnen allzu inuentieus ſind, andere hergegen trifft der Schade deſtomehr, der daraus entſteht. Vertrauet man ihnen etwas, ſo plaudern ſie daſſelbe ohnfehlbar aus: giebt man ihnen eine Commiſſion, ſo wird ſie vergeſſen und negligiret. Sie thun ſich was beſonders zu gute, wenn ſie andere durchhecheln können, ſie ſind auch nirgends lieber, als in dergleichen inuentieuſen Compagnie. Sie achten anderer Leute Schaden wenig oder gar nichts. Sie ſind überall einer groſſen Unbeſtändigkeit ergeben. In der Wohlanſtändigkeit ſind ſie ziemlich delicat, und wenn ſie nicht alle Schamhafftigkeit verlieren, ſo gehen ſie insgemein gantz knap, pudern die Haare fein offt, und mit denen Pflaſterchen im Geſichte hat es auch ſeine Ordnung; aber es heiſt mit dieſem allen: Non propter, ſed propter, es geſchicht insgemein um eines andern Intereſſe willen.

§. 153.

Wollen wir die gemeinſten Stände ein wenig durchgehen, ſo wird es abermahl mit denen

Wol-

Wollüſtigen ſehr ſchlim ausſehen. Wenn in **dem Eheſtande** der Mann wollüſtig iſt, ſo iſt er in gewiſſen Stücken wie das Vieh, in ſeiner Nahrung iſt er nachläßig, faul und zu allen träge. Er ſchiebet von einer Zeit biß zur andern die Arbeit auf. Er ſorget weder vor das Weib noch die Kinder. Hat er ſich dem Sauffen ergeben, ſo geht alles fort, was er in ſeinem Vermögen beſitzt. Hat die Frau nicht immer delicate Bißgen zurechte gemacht, ſo geht er auswärts, oder ſchlägt das Weib deswegen, biß ſie ſich darzu gewohnet, daß ſie durch ſaure Arbeit ſoviel erwirbt, damit ſie ihm genug Bier und dergleichen ſchaffen kan. Iſt aber das Weib wollüſtig, ſo gehn auch garſtige Dinge ſowohl in der Ehe, als auſer der Ehe, vor. Es iſt ſelten eine rechtſchaffene unveränderliche Liebe gegen den Mann zufinden. Iſt ſie dem Schwelgen ergeben, ſo kan der Mann nicht genug zum Hauſe eintragen laſſen, daß ſie es nicht ſelbſt wieder hinden hinaus ſchlept, oder durch andere verſchleppen läſt. Da iſt das Bette nicht ſo lieb, es muß ſpringen, damit nur das Gläßgen vom Brandewein, oder andern Geträncken nicht ſo leer ſteht. Und wer will alle dieſe ſieben und ſiebenzigerley Untugenden beſchreiben. Haben wolluſtige Eltern **Kinder** / ſo verzärteln ſie dieſelben und laſſen ſie gleichfals in aller Wolluſt aufwachſen. Da muß das Frühſtücke ja nicht vergeſſen werden, und wenn ſonſt eine Luſt zu erdencken iſt, muß ſie denen lieben Kinderchen an die Hand gegeben werden. Geſchicht denen

Kindern ein Leid, oder ſie werden etwas unbäßlich, ſo iſt ſchon kein Troſt mehr bey denen Eltern. Thun die Kinder was Böſes, und wann es noch ſo wichtig wäre, ſo ſtraffen ſie dieſelben wenig oder gar nicht. Da heiſts: Was kan man machen, es iſt noch ein Kind, oder ein junger Menſch, wenn er zum Verſtande kömmt, wird alles anders werden. Sind nun die Kinder Wollüſtig, ſo können die Eltern immer nicht Geld genug zu wollüſtigen Dingen ſchaffen. Befehlen ihnen die Eltern etwas, ſo vergeſſen ſie es zehnmahl, oder richten es doch nachläßig, und überhin aus. Bekommen ſie Ermahnungen ſo achten ſie es wenig; kömmts gar zum Schlägen, ſo thun ſie zwar dem wollüſtigen Fleiſch ſehr wehe, allein ſobald die Ruthe oder der Stock weg iſt, ſind die Schmertzen aus den Gedancken, u. ſ. f. Müſſen wollüſtige Eheleute Geſinde halten, ſo werden ſie wenig oder gar nicht auf deren Thun und Laſſen achtung geben. Da machen ſie ſich mit demſelben gar zu gemein; trauen ihnen kein Wort zu ſagen, fürchten ſich vor ihnen. Iſt aber das Geſinde ſelbſt wollüſtig, ſo arbeitet es wenig, ſchläfft allewege, macht alles überhin, lüget und trüget wo es kan, ſaufft ſich öffters voll, u. ſ. w. Iſt eine **Obrigkeit** dieſem Laſter ergeben, ſo wird wenig oder gar nicht auf das Regiment geſehen, es werden nur allerhand Luſtbarkeiten oder Ferien angeſtellet, man denckt an keine heilſame Verordnungen, die Schulden werden

den gehäufft, u. ſ. w. Sind die Unterthanen wollüſtig, ſo ſind ſie nebſt der verbothenen Liebe der Faulheit grauſam ergeben, ſind nicht ſonderlich zum Kriege und Arbeit geſchickt, ſchmauſzen in den Tag hinein, und ruiniren ſich alſo, daß ſie der Obrigkeit nachgehends dasjenige nicht geben können, was ſie zu geben ſchuldig ſind, u. ſ. f. Und wenn man andere ſpecial Stände noch durchgehen wolte, ſo würden ſich weit mehr Laſter zeigen, welche alle die Wolluſt zur Mutter haben.

§. 154.

Nun iſt noch übrig der Geld-Geitz. Es wird dieſes Laſter benamſet von dem vornehmſten Objecto, welches das Geld iſt; heiſt aber auch ſonſt Geitz überhaupt, und iſt gleichfals ein unerſättliches **Bemühen nach Dingen/ welche unſer** Intereſſe **und Haußweſen befördern/ oder ſonſt zu Haabſeeligkeiten gerechnet werden/ wodurch der Menſch auch ſeine Gemüths-Ruhe ſucht/ aber ſo wenig als bey denen** Objectis **derer vorigen Laſter findet.** Iſt ein Laſter ein Bemühen zu nennen, ſo iſt es gewiß dieſes; daher man einen Geitzigen als einen mit Augen, Händen und Füſzen begierigen abbildet. Es iſt aber ein **unerſättliches** Bemühen. Denn es heiſt allerdings: **Je mehr der Geitz hat/ je mehr er haben will.** Dieſes Sprüchwort bekräfftiget die Erfahrung. Hat einer noch keinen Acker, ſo will er nur einen haben, bekömmt er dieſen,

ſo ſpricht er, wenn ich nur ein päärichen hätte, ſo wolte ich nichts mehr verlangen, wenn er dieſes auch erhält, ſo gefallen ihm ſchon wieder andere Aecker, ehe er dieſelbe kaufft, ſetzt er ſich immer vor, er wolte alsdenn aufhören, er wird aber nur begieriger; und alſo geht es beſtändig fort. (*) Zu dem Objecto, oder womit der Geitz zu thun hat, gehören alle Dinge, welche zum Haußweſen und Reichthum dienlich ſind; das vornehmſte aber iſt das Geld, welches auch die ſtärckſte Krafft hat, die menſchlichen Gemüther nachdrücklich zu bezaubern. Daß aber die rechte Gemüths-Ruhe auch hier nicht könne erhalten werden, hat daher abermahl ſeine Richtigkeit, weil aller Reichthum noch lange die Vollkommenheit nicht beſitzt, wornach das unermäßliche Verlangen des Willens zielt. Daher derſelbe nicht eher, als durch die Vereinigung mit GOtt vergnüget wird. Sonſt iſt der Geitz eben auch entweder **grob** oder ſubtil.

§. 155.

Wenn wir nun auch bey dieſem Laſter die vornehmſten Pflichten und Stände durchgehen, ſo werden wir abermahl eine groſſe Anzahl Laſter antreffen. Was die Pflichten gegen GOtt betrifft, ſo ſind die Geitzigen überaus geneigt zur Abgötterey und Aberglauben. Sie halten GOtt wohl in Ehren, bethen und dancken ihm, aber um keiner andern Urſache willen,

(*) Vid. Illuſtris THOMASIUS *l. c. c. 11. §. 7.*

len, als wenn er ſie hat an Reichthum geſeegnet, oder wenn ers noch thun ſoll. Damit GOTT der HERR ihnen nicht an zeitlichen Gütern ſchaden möchte, ſo fürchten ſie ſich vor ſeiner Straffe und Zorn, verſäumen deßwegen äuſſerlich keinen GOttesdienſt, ſind öffters die erſten drinnen und die letzten wieder heraus; es ſey dann, daß unter dem GOttesdienſte was zu erwerben wäre, da muß alles hindangeſetzet werden; hergegen eine andere Zeit gehen ſie deſto begieriger in die Kirche, damit ſie ja die Straffe GOTTes vermeiden möchten, denn ſonſt möchten ſie leicht um Hauß, Hoff, Geld und Gut kommen, welches ihnen doch gar zu angenehm iſt. Der innerliche GOttesdienſt, oder die Ergebung ihres Hertzens zu GOTT wird gar ſchwach oder nichts ſeyn. Denn weil ſie das zeitliche allzuſehr lieben, ſo trifft auch ein, was der Heyland ſagt: **Wo euer Schatz iſt/ da iſt auch euer Hertz.** Iſt nun der Schatz in dem Kaſten oder ſonſt auf Erden, ſo wird das Hertz auch an dem Kaſten und der Erde kleben, und wird demnach ſchwerlich ſich zu GOtt in die Höhe ſchwingen und demſelben ergeben. In denen **Pflichten gegen ſich ſelbſt** ſind die Geitzigen am allerthörichſten, maſſen ſie ſich nichts zu gute thun. Sie achten weder Leib noch Seele, ſondern nur die zeitliche Güter, da hergegen die Hochmüthigen noch auf die Seele, und die Wollüſtigen auf dem Leib ſehen. Sie ſcharren und kratzen Tag und Nacht, und

kom-

kommen offters in kein Bette; liegen ſie auch gleich darinn, ſo ſchlaffen ſie vor Sorgen ſobald nicht ein, deſto eher erwachen ſie aber wegen eben gedachter Sorgen. Sie gehen wohl vor das Weinfaß, und klopffen mit dem Finger daran, allein ſie haben die Courage nicht den Wein zu koſten. Wird ihnen eine geſunde Speiſe gerathen, ſo fragen ſie zu allererſt, was ſie koſte. Läufft es ein wenig auf etliche Groſchen, O! da grauet ihnen ſchon davor, da ſprechen ſie: Man muß ſich ſo delicat nicht gewöhnen. Kommen ſie aber ohngefehr worzu, da was gutes zu eſſen und zu trincken iſt, zumahl wenn es ſie nichts koſtet, da laſſen ſie ſich alles dergeſtalt wohlgefallen, daß es ſcheint, als wolten ſie eine Mahlzeit auf acht Tage halten. Sonſt genieſſen ſie nicht leicht etwas, wovor ſie Geld machen können, als biß es halb verdorben iſt. Ich habe eine Frau gekennet, die griff ihren Speck nicht eher an, als wenn wieder was junges darinnen wuchs. Die Geitzigen ſind recht die Unbarmhertzigen, davon es dort beym Salomon heiſt: (*) **Ein barmhertziger Mann thut ſeinem Leibe gutes / aber ein Unbarmhertziger betrübt auch ſein Fleiſch und Blut.** Ja wenn manchmahl ein Schade in zeitlichen Dingen geſchehen iſt, oder ſie befürchten denſelben nur, ſo können ſie ſich leicht ſelbſt das Leben nehmen, damit ſie nur den groſſen Schmertz wegen des Verluſts nicht erdulden dorffen. In denen **Pflichten** gegen

(*) Prov. XI, 17.

gen andere ſind die Geitzigen ja ſo ſchlimm, wo nicht ſchlim̃er. Salomo ſpricht: (*) **Alſo thun alle Geitzigen / daß einer dem andern das Leben nimmt.** Sonſt ſind ſie gegen jedermann, auch gegen die ärmſten Leute ſehr unbarmhertzig, weil ſie bloß zum nehmen, nicht aber zum geben gewöhnet ſind. Sie ſind unfreundlich, grob, und neidiſch, verläumden gerne, ſind betrügeriſch und treuloß, um ihr Intereſſe dadurch zu befördern. Sie lieſſen ſich eher einen Zahn ausſchlagen, als einen Pfennig umſonſt nehmen. Um die geringſte Kleinigkeit fangen ſie Proceſſe an. Auf ihre Diſcretion darf man nicht um ein Dreyer Hoffnung machen, denn alles was ſie weggeben ſollen iſt ihnen gar zu lieb. Sie bezahlen ungern, mahnen aber gräulich, wo ſie was zu fordern haben, u. ſ. f. Was die **Wohlanſtändigkeit** anlanget, ſo halten ſie davon wenig oder gar nichts, weil alle Reinlichkeit, und dergleichen, Geld koſtet. In Kleidungen halten ſie ſich ſehr geringe. Man trifft bey ihnen ordentlich die älteſten Moden an, weil ſie die Kleider mächtig ſchonen, und nichts wegwerffen, oder verändern laſſen, als biß es vollkommen zerriſſen.

§. 156.

Wenn in dem **Eheſtande** der Mann geitzig iſt, ſo iſt es ein miſerabler Zuſtand mit dem Weibe. Der Mann gibt ihr nichts unter die Hände, er trauet ihr nicht, alle Pfennige zum Sal-

(*) Prov. I, 19.

Saltze und ſo weiter muß ſie bey ihm fordern, auch accurate Rechnung von allen thun. Hat er was zur Küche geben müſſen, ſo viſitirt er zu weilen, ob auch alles angeſchafft worden, und macht den Uberſchlag gar genau, wie lange man damit auskommen könne. Das Weib muß nebſt dem Haußhalte alle mögliche Arbeit vornehmen, daß ſie auch was verdient. Der Mann hält ihr nicht leicht, oder wenigſtens nicht gerne eine Magd, damit nicht ſoviel drauf gehe. Er läſt fein derb Brod backen, damit es fein wieder hält, und lange dauret, u. ſ. w. Iſt aber das Weib geitzig, ſo ſucht ſie gleich anfänglich die Schlüſſel zum Gelde allein an ſich zuziehen. Will der Mann was zu ſeinem Beſten kauffen, rathet ſie allewege ab. Zumahl haben es die Gelehrten bey ſolchen Perſonen ſchlimm, als welche ſelten mächtig ſind ein Buch zu kauffen. Es wird ſonſt immer einerley Speiſe, die nicht viel koſtet, auf den Tiſch gebracht; und was dergleichen mehr iſt. Sind die Eltern geitzig / haben die Kinder einen erbärmlichen Zuſtand. Sie werden im Eſſen und Trincken nicht in acht genommen, müſſen mit kahler Kleidung zufrieden ſeyn, und welches das ſchlimmſte iſt, ſo wird nichts auf die rechte Aufferziehung gewendet, ſie lernen keine tüchtige Kunſt. Und wenn ſie ſtudiren, müſſen ſie öffters auf Univerſitæten Hunger und Kummer leiden, werden in dem beſten Lauf dero Studien abgefordert, und müſſen ſich zu einem

Küſter

Küſter ſobald als möglich befördern laſſen, damit ſie ſelbſt was verdienen können, u. ſ. w. Sind die **Kinder** geitzig, ſo entwenden ſie denen Eltern was ſie können. Sind **Herr und Frau** geitzig, ſo wird dem Geſinde wenig Lohn und Eſſen, deſtomehr aber Arbeit, gegeben. Sie können niemahls genug thun; und wenn ſie was in geringen Dingen verſehen, wird ihnen der Lohn verkümmert; oder wenn die Zeit bald da iſt, da der Lohn ſoll gezahlet werden, wird das Geſinde hart angegriffen, daß es davon lauffen muß, damit der Lohn verlohren gehe, u. ſ. w. Iſt das **Geſinde** geitzig, ſo kan man es mit dem Lohn und Accidentien nicht erſättigen; es entwendet, wo es was auf den Kopf ſchlagen kan. Iſt eine **Obrigkeit** dem Geitze ergeben, ſo werden die Unterthanen offt mit Gaben überhäufft, ſie hält keine rechte Beamten, weil ſie dieſelben nicht gar hinlänglich beſoldet. Sind die Unterthanen im Geitze erſoffen, ſo thut ihnen der Dreyer wehe, den ſie der Obrigkeit billig geben ſollen. Wird aus Noth eine Steuer mehr angelegt, iſt des Klagens und Supplicirens kein Ende. Und was dergleichen ſchlimme Dinge mehr ſind, welche ſich auch in andern Ständen handgreiflich äuſſern.

§. 157.

Dieſes waren einige ſpecial-Laſter, welche aus denen Haupt-böſen Neigungen gefloſſen ſind. Wer ſich die gantze Lehre von denen ver-

derbten Neigungen ordentlich vorſtellen will, der betrachte die Eigen-Liebe, als den Urſprung, das unordentliche Bemühen als das Fundamental-Laſter, Hochmuth, Wolluſt und Geitz, als Haupt-Laſter, und was wir zeithero erzehlt, nenne er ſpecial-Laſter, ſo iſt das Syſtema richtig. Die Eigen-Liebe und das Fundamental-Laſter ſind freylich nicht gar zu weit unterſchieden; jedoch kan man dieſelbe um diſtincter Lehre willen, auch gar wohl diſtinct concipiren. Wer aber in denen ſpecial-Laſtern noch eine weitläufftigere Einſicht verlanget, der ſchlage obberührte Autores nach, und nehme die täglichen Obſeruationes und Erfahrung zu Hülffe, ſo wird er über dieſe wenige §phos gar leicht einen groſſen Commentarium ſchreiben können.

§. 158.

Wenn nun dieſe Neigungen des Willens ſo verdorben ſind, ſo ſpürt man ſolches auch an denen Kräfften und andern Eigenſchafften deſſelben gleichfals. Das **Verlangen** wendet ſich bloß nach Schein-guten, und in der That böſen Dingen. Das nicht-Verlangen fliehet die Schein-Ubel, welche in der That was gutes ſind. Der Appetitus ſenſitiuus übertäubet den Voluntatem puram, weil die Eigen-Liebe und das ordentliche Bemühen insgemein auf ſolche Dinge fallen, welche die Sinnen afficiren. Stellt der Verſtand gleich was gutes vor, wiewohl der Wille ihn hierinnen auch verderbet; ſo will doch dieſer ſolches nicht recht annehmen,

men, und einen Geſchmack davon gewinnen. Der ſchöne Trieb des Willens, welchen GOtt zum warhafftig guten eingepflantzt hat, wird nur auf die ſchnöden Schein-gute Dinge applicirt. Die Freyheit des Willens, wird gehemmet, ja gar zur ſchändlichen Sclaverey gemacht. Die Gewohnheiten applicirt man gleichfals zum böſen, worzu wir ohne diß geneigt ſind, und jene alſo deſto ſtärcker werden, daß ſie auch eine heßliche Sclaverey der Laſter nach ſich ziehen. Wenn die Neigungen ſo ſchlimm ſind, ſo läſt ſich auch der Wille ſchwehrer lencken; und da er die übrigen Theile des Leibes zum guten dirigiren ſoll, applicirt er ſie zum böſen, da wird der Verſtand, die Sinnen, und alle Gliedmaſſen des Leibes verdorben.

§. 159.

Nun fragt ſichs noch welches die Urſachen von dieſen verderbten Neigungen ſind? Wenn wir genau auf uns achtung geben, wodurch unſere Neigungen verdorben und unordentlich werden, ſo dörfften wir viele Urſachen antreffen. So lange wir von Jugend auf dencken können, ſo mercken wir allezeit eine Neigung zum böſen. Nun aber haben wir bereits oben (*) erkannt, daß GOtt der HErr der Urheber von allen Geſchöpffen in der Welt ſey. Daß alſo auch der Menſch von GOtt gemacht worden. Daß GOtt das vollkommneſte und gütigſte Weſen ſey. Daß er nimmermehr könne

(*) c. 3. Tr. 3. §. 26.

ne eine unglückſeelige Creatur ſchaffen; denn ſonſt wäre er Urſach von dieſer Unglückſeeligkeit; und wenn ſich dieſe in laſterhafften Dingen ereugnete, wie es jetzo bey dem Menſchen geſchicht, ſo wäre er auch die Urſache von dieſen Laſtern, welches ohne Verletzung ſeiner Vollkommenheit in Ewigkeit nicht geſchehen kan. Alſo ſchlieſſen wir nach der Philoſophie, GOtt müſſe den Menſchen anfänglich nicht unglückſeelig und laſterhafft, ſondern ohne Laſter erſchaffen haben. Und da wir nun von Jugend auf zu Laſtern geneigt ſind; muthmaſſet ein Philoſophus nicht unrecht, es müſſe eine beſondere Veränderung mit dem Menſchen vorgegangen ſeyn. Dieſe kan man wohl vor die erſte Urſach erkennen, ob gleich ein Philoſophus nicht weiß, wenn ſie geſchehen, und wie es damit zugegangen ſey. Die Theologie nennet uns aber eine Haupt-Urſach, nemlich die Erb-Sünde/ welche, wenn ſie einem Philoſopho mit allen Umſtänden vorgeſtellet wird, gar leicht vor eben dieſe erſte Urſache, und Veränderung kan gehalten werden. Hieraus ſieht man nun, was ein Philoſophus von der Erb-Sünde erkennen möge, nemlich nichts mehr, als daß eine unglückliche Veränderung vorgegangen. Dörften alſo diejenigen nicht auskommen, welche wollen die Erb-Sünde aus der Philoſophie erkennen. (*) Die Heyden haben hiervon auch reden

(*) Ludouicus Ferrandus in annot. ad Pſ. 50. & ante eum Io. Belinus, *Bellicenſium Epi-*

reden wollen, allein ſie haben entweder per traditionem was erſchnapt, oder haben dergeſtalt von der Erbſünde geſchwatzt, daß man wohl mercken kan, ſie haben nichts rechts davon gewuſt. Ariſtoteles nennete die erſte Urſache τὸ συγγενὲς, deutlicher kan er ſich nicht erklären. (*) Die Stoiker machten die Materie zur erſten Urſache; Die Epicurer meynten das Böſe wäre ohngefehr in die Welt kommen; Cicero gab alles Unglück der naturæ nouercæ ſchuld. Was Zoroaſter und nach ihm die Manichæer mit ihren zweyfachen Principio boni und mali gewolt, iſt mehr als zu bekannt; (**) Hätten dieſe liebe Leute in der heiligen Schrifft geſucht, hätten ſie den Urſprung aller Laſter beſſer gefunden.

§. 160.

Nebſt dieſem mercken wir, daß zum **andern** die ſchlime **Auferziehung** viel zu unſern verderbten Weſen beytrage. Wir ſehen von unſern Eltern nichts als Böſes, wir lernen öffters

 von

ſcopus, peccatum originale ex lumine rationis cognoſci poſſe ſtatuerunt.

(*) Eundem fere in modum loquitur METRODORUS ap. *Stobæum Serm. XIV. Nobis omnibus lethale venenum generationis infuſum eſſe*, adſerens; item EURIPIDES ap. eundem *Serm. 8. ingenita*, ait, *cunctis eſt malitia.* Et QUINTILIANUS *Declam. 9. Cum crimine meo natus ſum.*

(**) Vid. celeberr. BUDDEUS *l. c. in nota ad* §. *78.*

von ihnen viel böſes, die Luſt zu vergänglichen Dingen wird nachdrücklich in uns erwecket. (*) Daß ich jetzo von denen böſen Begierden nichts gedencke, welchen wir in der Jugend öffters preiß gegeben werden. (**) Auch befördert drittens unſer Verderben die **laſterhaffte Nachahmung**. Es iſt bereits oben gewieſen worden, wie hefftig der Menſch zur Nachahmung geneigt ſey. Durch dieſe wendet er ſich ſowohl zum Guten, als ſonderlich zum Böſen. Wir ſehen viel ſündliches und laſterhafftes an andern, von Natur gefält uns daſſelbe auch, und demnach iſt es kein Wunder, wenn unſer Verderben durch die Nachahmung vermehret wird. (***) Die **böſe Gewohnheit** iſt zum **vierdten** gleichfals eine wichtige Urſache von unſerm Verderben. (†) Die Gelehrten halten ſonſt davor, daß durch eine eintzige böſe Verrichtung eine ſogenannte Fertigkeit, oder habitus in denen Laſtern erhalten werde; was wird die

(*) Vid. noſtra præf. in *Comenii Unum Neceſſarium.* §. 7. *ſeqq.*

(**) Vid. OSTERWALDUS, *de fontibus corruptionis* &c. Conf. iam laudatus BUDDEUS l. c. n. 2.

(***) Vid. præf. MALEBRANCHIUS *L. II. de Inquir. Ver. P. III. c. 1.* Conf. mox citatus celeberr. Vir *l. c. n. 3.*

(†) *Plurimum ad hanc rem poteſt conſuetudo, quæ ſi grauis eſt, alit vitium.* SENECA *L. II. de Ira c. 20.*

die Gewohnheit nicht beytragen, welche durch viele Actus zuwege gebracht wird? Es heiſt ja, **die Gewohnheit iſt gleichſam die andere Natur.** Und gewiß, hilfft eine Sache böſe Neigungen erwecken und ſtärcken, ſo iſt es gewiß die Gewohnheit; wie einem jedweden die tägliche Erfahrung lehren wird. Nebſt dieſer macht auch zum **fünfften** die böſe Converſation oder öffteren Umgang mit böſen Leuten ſehr viel aus. (*) Es heiſt: **Böſe Geſellſchafft verderben gute Sitten.** Und wenn man dieſes nicht glauben will, ſo gehe man nur unter die Academiſche Jugend. Was vor unſchuldige Gemüther kommen öffters auf Univerſitäten, und ehe 3. biß 4. Wochen vergehen, ſind ſie durch böſe Geſellſchafft zum liederlichſten Leben gebracht. Da kan man deutlich genug erkennen, was ein Umgang mit böſen Leuten thut. Das vornehmſte tragen wohl zum **ſechſten** mit bey die irrigen Meynungen und Præiudicia. (**) Weil der Verſtand dem Willen alles vorſtellt, was

(*) *Inimica eſt multorum conuerſatio: nemo non aliquod nobis vitium aut commendat, aut imprimit, aut neſcientibus allinit.* Seneca *Ep. 7.* Conf. *L. III. de Ira c. 7.*

(**) *Duo ſunt, propter quæ delinquimus; aut ineſt animo prauis opinionibus malitia contracta; aut etiam ſi falſis non eſt occupatus, ad falſa procliuis eſt, &c.* Idem *Ep. 94.*

er thun ſoll, ſo kan man leicht dencken, wie der letzte durch irrige Vorſtellungen verführet werde. Hieher gehören zumahl die General-Præiudicia: Z. E. Ein **Wollüſtiger** hält dieſes vor unſtreitig: Was auf alle Art zur Erhaltung des Leibes dient, dem muß man nachjagen. Da folgt denn Freſſen und Sauffen, und auch was anders, jedoch alles unter der Geſtalt, es wäre dem menſchlichem Leibe geſund und zuträglich. Ein **Hochmüthiger** wird durch dieſes Vorurtheil verführt: Man muß in der Welt alles aufs höchſte zu bringen trachten. Wenn es bey guten Dingen und in geziemender Ordnung durch rechtmäßige Mittel geſchehe, ſo möchte es paſſiren; allein da macht man keinen Unterſcheid unter böſen und guten, unter rechtmäßigen oder verbotenen Mitteln. Ein **Geitziger** meynt: Man müſſe was ſammlen, weil man könte. Wenn dieſes rechtmäßiger Weiſe zugienge, würde niemand was darbey ausſetzen; allein wie die Geitzigen ſammlen iſt jederman bekannt. Andere haben dieſe Lehren: Wer ſich wacker unnütze machen kan, der kömmt am erſten durch; ingleichen: Je tückiſcher einer iſt, je weniger man ihm anhaben kan u. ſ. f. Was hieraus vor heßliche Laſter flieſſen, iſt gleichfals am Tage. **Endlich** dörfte auch unſere eigene Leibes-Conſtitution oder Temperament noch vieles beytragen. Dieſes iſt zwar nicht alſo zu verſtehen, als ob einen das Temperament böſe mache; das geht nicht an,

denn

denn die Leibes-Conſtitution kömt an ſich ſelbſt von GOtt; ſondern das Böſe iſt bereits in der Seele, das zugleich verderbte Temperament hilfft die böſe Neigungen nur determiniren und vermehren, daß mancher auf Wollüſte, ein ander auf Ehre und dergleichen deſto hefftiger fällt. Da ſehen wir alſo eine ziemliche Anzahl Feinde, welche auf uns loß ſtürmen, und auf lauter Verderben zielen.

§. 161.

Gleich wie nun die Neigungen des Willens von ihren Ziele abgehen und unordentlich werden; ſo hat es gleiche Bewandniß mit denen **Begierden des Willens.** Viele fallen auf böſe Dinge, wie z. E. der Neid, Haß anderer Menſchen, und dergleichen Begierden mehr. Andere aber, welche noch an ſich indifferent und unſchuldig ſind, werden zu einer groſſen Hitze gebracht, wodurch Verſtand, Wille und der Leib verdorben wird, wie wir unten mit mehren erkennen werden. In dieſer Geſtalt haben ſich die Affecten ſo ſchlecht bey denen Stoikern recommendirt, daß ſie dieſelbe durchaus wolten ausgerottet wiſſen. Wie weit aber das Verderben derer Affecten gehe, und was es nach ſich ziehe, haben eben gedachte Philoſophi am allernachdrucklichſten vor Augen geſtellet. Man findet zwey ſchöne loca bey unſern Hochgelehrtem Hrn. D. Buddeo (*) aus dem Cicerone

(*) Vid. *Inſtit. Theol. Moral. l. c. in nota ad §. 27.*

rone und Seneca, welche mit guten Nutzen allhier nachgeſchlagen werden können.

§. 162.

Von allen dieſen Unordnungen ſoll nun der menſchliche Wille geſaubert werden, damit er deſto eher die Pflichten, welche das natürliche Recht und Klugheit vorſchreiben, ausüben könne. Und zu eben dieſem Endzwecke haben wir die Lehre allhier überhaupt vorgetragen, welches alſo der Haupt-Nutzen dieſer Lehre iſt. Sonſt aber mögen wir noch verſchiedene gute Erinnerungen aus dieſem oder jenem Lehrſatze lernen. Da wir gemercket, daß die unordentliche Liebe nicht allein darinnen ſich ereugne, wenn man was böſes liebet, und ſuchet, ſondern wenn man auch was würcklich gutes mehr liebet, als deſſen Vollkommenheit und Nutzen erfordert: So gehen uns daher die Augen bey denen Laſtern recht auf, damit wir nicht, wie es insgemein geſchicht, die Liebe zu guten Dingen, wenn ſie auch noch ſo groß und übermäßig iſt, vor ächt und ordentlich halten, und dieſelbe fernerhin hegen. Wir dencken insgemein, wenn wir Eltern oder Kinder lieben, ſo ſey es was würcklich gutes, und alſo ſey die Liebe nicht unrecht; allein wenn wir ſie mehr lieben als ſichs gehöret, wenn wir ſie über GOtt lieben, ſo iſt es ohnfehlbar eine unordentliche Liebe und ein vollkommenes Laſter. Will man dieſes nicht glauben, ſo gehe man nur bey dem HErrn Chriſto in die Schule, derſelbe lehret

ret ausdrücklich: (*) Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich/ der iſt mein nicht werth. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebet denn mich/ der iſt mein nicht werth. Weil wir ferner erkannt, daß die Eigen-Liebe würcklich ein Haß ſey, ſo werden wir daher von unſer Blindheit deſto nachdrücklicher überführet, daß wir dem Haß gegen uns ſo ergeben ſeyn. Die Lehre von dem Laſter überhaupt hat uns gewieſen, wie daſſelbe zwar meiſtentheils ein Bemühen, aber auch ein unordentliches und vergebliches Bemühen ſey; daraus wir abermahl unſern blinden Zuſtand erkennen können, weil wir denen Laſtern, deſſen allen ohngeachtet, ſo nachgehen. Die Eigenſchafften und Kennzeichen derer Laſter lernen uns dieſelben deſto deutlicher erkennen, damit wir uns deſto eher davor hüten können. Sonderlich aber laſſen ſie uns nicht leicht auf Schein-Tugenden fallen, weil man bey dieſen gar leicht die Kennzeichen derer Laſter gewahr wird. Daß die Lehre von der Vermiſchung derer Haupt-Laſter zur Erkäntniß des Menſchen vortreflich nützlich ſey, iſt bereits gezeiget worden; wobey wir zugleich gewieſen, wie man die Syſtemata propenſionum in der Beſſerung des menſchlichen Willens ſehr nöthig habe. Die Urſachen derer Laſter geben uns Gelegenheit zu erkennen, wie man die Beſſerung am kräfftigſten vorzunehmen habe; denn wenn ich die rechte Ur-

(*) Matth. X, 37.

Urſach weiß, bin ich noch einmahl ſo geſchickt, dem Laſter beyzukommen, wie die nachfolgende Abhandlung mit mehrern zeigen wird.

Die fünfte Abhandlung.

Von denen Mitteln der Beſſerung und deren rechtem Gebrauche.

§. 163.

Nachdem wir überhaupt erkannt, was eigentlich in der Morale an dem Willen zu beſſern ſey, ingleichen worzu er ſoll zubereitet, und wovon er ſoll geſaubert werden; ſo iſt nun noch übrig, daß wir die Mittel und die Application derſelben kennen lernen, wodurch wir die Beſſerung nach der Philoſophie ins Werck zu richten gedencken. Alſo wird ſich dieſe Abhandlung wieder in zwey Theile zergliedern laſſen, davon der erſte **von denen Mitteln an ſich ſelbſt**; und der andere **von der Application und Gebrauch dererſelben** handeln wird. Man hat inzwiſchen bey denen Mitteln ſich vor zweyen Irrwegen ſonderlich zu huten, deren der eine iſt, daß man die Mittel, welche die Philoſophie an die Hand giebt, gantz verwirfft; der andere daß man dieſelben höher, als ſichs gebühret, und zu einer vollkommenen Bekehrung zu GOtt hinlänglich hält. Daß jenes unrecht ſey, werden wir in folgenden Betrachtun-

tungen ſehen; daß aber auch dieſes falſch ſey, wollen wir gleich darauf erweiſen.

§. 164.

Wenn wir alle Mittel, welche uns die Philoſophie an die Hand giebt, überhaupt betrachten, ſo werden wir erkennen, daß ſich dieſelben erſtlich in media generalia und ſpecialia eintheilen laſſen. Media generalia ſind, welche bey allen Neigungen und Begierden können gebraucht werden; ſpecialia aber heiſſen diejenige, welche bey dieſer oder jener Neigung, ingleichen dieſer oder jener Begierd inſonderheit, mögen applicirt werden. Die General-Mittel laſſen ſich zum andern wieder eintheilen, (a) in ſolche, welche zum voraus geſetzet werden; ferner (b) in ſolche, welche bey der Beſſerung ſelbſt hauptſächlich zu brauchen, und endlich (c) in dieſe, welche als Subſidia hin und wieder zur Beyhülffe ſowohl in der Beſſerung ſelbſt, als in der Continuation eines tugendhaften Wandels gebraucht werden.

§. 165.

Was demnach erſtlich diejenigen Mittel betrifft, welche bey der Beſſerung des Willens billig zum voraus ſollen geſetzet werden, ſo ſind dererſelben ſonderlich viere / nemlich, (a) **die Beſſerung des Verſtandes** / (b) **die Erkäntniß ſein ſelbſt** / nemlich **des menſchlichen Elendes** / (c) die Vorſtellung des Endzwecks derer Menſchen, welches iſt **die gröſte Glückſeeligkeit** / und (d) die Betrachtung **der Unſterb-**

ſterblichkeit der Seelen. Alle viere ſind nöthig daß wir ſie zum voraus anbringen. Denn weil doch in der Philoſophie, wie wir unten hören werden, das meiſte auf eine rechte Vorſtellung ankömmt, ſo muß erſtlich nothwendig der Verſtand vorher einigermaſſen gebeſſert werden, damit er fähig ſey dem Willen die rechte Vorſtellung zu thun. Zum andern iſt auch nöthig, daß man ſich das Elend vorſtelle. Wir haben zwar in dieſem Hauptſtück dasjenige, worzu der Wille ſoll gebeſſert werden, zu erſt; und nachgehends dasjenige, wovon er ſoll geſaubert werden, vorgetragen. Dieſes war aber um deswillen nöthig, damit wir vorher ein Ziel und Richtſchnur hätten, wornach wir nachgehends urtheilen könten, weñ wir wolten erkennen, was bey dem Willen tadelhafftes und zu beſſern ſey. Jetzo da wir die Beſſerung ins Werck zurichten gedencken, handeln wir erſt von dem Elende des Menſchen, (*) und nachgehends von der Glückſeeligkeit, und zwar aus folgender Urſache. Man mercket bey dem Menſchen an, daß wenn er ſich einer Sache einmahl ergeben, welche ihm noch ſo ſchädlich iſt, und man ſtelt ihm das Beſſere tauſendmahl vor, ſo hat es nicht ſo groſſen Nachdruck, als wenn man ihm die Gefahr vorſtellet, worinnen er ſich befindet. Dieſes iſt nun in der Natur des Menſchen ſo gegründet, daß er ſich jederzeit mehr von der Gefahr und Schaden ſucht abzuwen-

(*) Conf. Illuſtris THOMASIUS *l. c. c. 14. §. 3.*

wenden, als dem Guten nachzutrachten; daß er mehr das Böſe fliehet, als das Gute ſucht: Daher, wenn keine Vorſtellung der Belohnung bey denen Geſetzen hilfft, darf man nur die Straffen darzu ſetzen, ſo werden ſich auch die Unbändigſten äuſſerlich darnach richten. Dieſer Beſchaffenheit und Anmerckung müſſen wir uns alſo bey der Beſſerung des Menſchen bedienen. Zum **dritten** müſſen wir auch die Glückſeeligkeit vorſtellen, welche der Menſch zuerlangen hat. Denn wenn ich das Elend noch ſo grauſam vorſtellete, es wüſte aber der Menſch nicht, daß er davon könne befreyet und glückſeelig werden, ſo würde er wohl verzweiffeln, aber an keine Beſſerung dencken. Nachdem man alſo erſtlich das Elend vor die Augen gehalten, wodurch ein beſonderer Abſcheu beygebracht worden, ſo müſſen wir auch die Glückſeeligkeit vorſtellen, damit der Appetit was zu ſuchen habe. Zum **vierdten** iſt trefflich nützlich, wenn man die Betrachtung der Unſterblichkeit beyfügt. Die Vorſtellung des Elendes, und der Glückſeeligkeit haben noch einmahl ſo einen groſſen Nachdruck, wenn wir zugleich erwegen, daß wir unſterblich ſind. Denn wenn ein laſterhaffter Menſch denckt, daß Leib und Seele zugleich vergehen, ſo wird er ſich wohl ſchwerlich zur Beſſerung bequemen, weil die Laſter dem Scheine nach dieſes Leben ſüſſe machen. So nun nach dieſem Leben, keins mehr übrig wäre, da er ſich was Böſes

zu beſorgen hätte, ſo bliebe er immer bey ſeinem einmahl angefangenen Leben. Allein wenn man die Unſterblichkeit wohl einſieht, ſo ſtellt ſich das Elend tauſendmahl gröſſer, die Glückſeeligkeit aber tauſendmahl beſſer vor. Da müſte einer ein ſteinern Gemüth haben, wenn er ſich nicht wolte bewegen laſſen, von Laſtern abzuſtehen, und ſich zu einem Beſſeren zu bequemen.

§. 166.

Was demnach zum erſten **die Beſſerung des Verſtandes** anlangt, ſo muß dieſelbe durch die wahre und nützliche Logique erhalten werden. Das vornehmſte Werck derſelben iſt, erſtlich, daß man durch die Betrachtung derer Kräffte, und Würckungen des Verſtandes einſehen lernet, was man erkennen oder nicht erkennen kan; ingleichen, daß man dadurch gewiſſe Cautelen ſich bekand macht, welche einem in Erkäntnüß der Wahrheit trefflich nützlich ſind, damit man fein behutſam verfahre. Zum andern muß man die unterſchiedenen Arten der Wahrheit unterſuchen, und zu einer jedweden den Schlüſſel kennen lernen. Alsdenn ſtehen einem die Diſciplinen offen. Man erkennet alſo daher auch die Wahrheiten, welche in der Morale und Beſſerung des Willens vorkommen. Der Verſtand kömmt in den rechten Stand dem Willen das warhafftig Gute und Böſe zu zeigen, folglich deſſen Neigungen und Begierden recht zum Guten zu lencken.

Es

Es fallen die Vorurtheile, als eine derer vornehmſten Urſachen des verderbten Willens, hinweg. Alſo iſt die Beſſerung des Verſtandes eines der vornehmſten Mittel unter denen, welche zum voraus müſſen geſetzet werden. Die Ausübung aber wird der Logique vorher überlaſſen.

§. 167.

Das **andere** Mittel iſt die Betrachtung des Elendes derer Menſchen. Man nennet es ſonſt die Erkäntniß des Menſchen. Dieſe aber iſt zweyerley, entweder phyſicaliſch oder moraliſch. Jene unterſucht die Theile des Menſchen, und deren Beſchaffenheit nach der Natur Eigenſchafften und natürlichen Zufällen; Dieſe aber betrachtet ſonderlich des Menſchen Elend, worinnen er ſich befindet. Dieſe iſt nun eben die Erkäntniß, welche als ein nöthiges Mittel voraus muß geſetzet werden. (*) Zwar iſt nicht unbekannt, daß L' Abbadie eine andere Erkäntniß zur Beſſerung recommendire, nemlich die Erkäntniß der Vortreflichkeit, Vorzugs und Adels, den die Menſchen vor andern Thieren haben. Wir wollen auch nicht läugnen, daß deſſen Abſehn gar gut, und zuweilen nicht ohne Nutzen ſeyn dörffte, maſſen er

Mm da-

(*) De huius generis cognitione inter alios, qui de illa ſcripſerunt, præſertim commendandus videtur DIODORUS TULDENUS in Tr. de *Cognitione ſui*, ante aliquot annos hic reuiſo.

dadurch wollen vorſtellen, zu was vor einen vornehmen Stande der Menſch erſchaffen, und wie er ſich gantz contrair auffühře. Allein es möchten die wenigſten die Vorſtellung recht anwenden, vielmehr dörfften ſie deſtomehr auf eine Eigen-Liebe und Hochmuth fallen, auch dencken, weil wir ſo edle Creaturen ſind, haben wir auch wohl mehr Freyheit zu thun und zu laſſen, was wir wollen, GOtt wird es deſtoweniger ſo genau mit uns nehmen können; wodurch die Beſſerung vollkommen nachbleiben würde.

§. 168.

Am beſten iſts demnach, wenn wir unſer Elend erkennen, und dasjenige einſehen lernen, was uns ſo unglücklich macht. Dieſes muß aber ſonderlich auf dreyerley Art ins Werck gerichtet werden. **Erſtlich** muß es geſchehen **unpartheyiſch und ohne Heucheley.** Der Herr Fenelon nennet die Könige unglücklich, weil ſie ſo viel Heuchler um ſich hätten, welche ihnen die rechte Warheit nicht zu erkennen gäben. Auf ſolche Weiſe iſt ein jedweder Menſch unglücklich, weil er nicht allein Heuchler um ſich, ſondern den gröſten an ſich ſelbſt hat. Es verderben andere durch ihre ſchändliche Heucheley an uns gar viel, wenn ſie uns nicht die rechte Warheit, und das Elend zu erkennen geben, welches ſie doch vielleicht an uns gemercket, ſondern vielmehr ſchmeichlen, und uns bald zu frommen, bald zu artigen und

galan-

galanten Menſchen machen. Wir glauben dieſes gar zu leicht, weil wirs wünſchen, und weil es ein Futter vor die Eigen-Liebe und Hochmuth iſt. Bey ſolchen Umſtänden aber dencken wir nimmermehr an die Beſſerung. Ich kenne eine Perſon, welche noch im groſſen geiſtlichen Elende ſteckt, an der Erkäntniß deſſelben und folglich an der Beſſerung aber nur deßwegen gehindert wird, weil ihr einige, welchen ſie ein und ander gutes erwieſen, viel von ihrer beſondern Frömmigkeit und Gutthätigkeit vorgeſchwatzet. Alle dieſe Heucheley inzwiſchen gienge noch hin; Wenn wir uns nicht ſelbſt heuchelten, ſo hätte es nichts zu bedeuten, denn wir würden, aller fremden Heucheley ohngeachtet, leicht unſer ſelbſt wahrnehmen, und das Elend deutlich genug ſpüren; Allein, da wollen wir daſſelbe nicht erkennen; und wenn wirs gewahr werden, ſo meynen wir zum wenigſten es ſey ſo groß nicht, als es in der That iſt. Wenn wir demnach uns beſſern wollen, muß dieſe Heucheley vollkommen abgeſchafft werden, wir müſſen uns vielmehr auf das ſchärffſte prüffen, und nichts verſchweigen, noch geringe machen, was an ſich ſelbſt böſe iſt; alsdenn dörfften wir wohl hinter die Warheit kommen.

§. 169.

Zum andern muß dieſe Erkäntniß seyn weitläufftig. Wenn wir nur etwas erkennen, ſo werden wir daraus kein groß Weſen

machen, vielweniger einen rechten Abſcheu vor unſrem Elende bekommen. Je mehr wir aber einſehen, je ſtärcker werden wir gerühret. Es muß demnach einer das Elende ſowohl der Seelen als des Leibes, ſowohl des Verſtandes als Willens ſich vorſtellen. Er muß den Schaden nach allen Objectis und Ständen unterſuchen. Er muß achtung geben, wie er ſich gegen GOtt, ſich und ſeinen Nechſten aufführe. Wie er als ein Ehe-Mann, als ein Vater, als ein Herr und Obrigkeit; ferner als ein Ehe-Weib, Kind, Knecht, Magd und Unterthan ſich verhalte, u. ſ. w. Wenn ſich nun jemand auf ſolche Art prüffet, ſo wird er Unfug und Elend genug vor ſich ſehen, daß er wird einen rechten Abſcheu bekommen vor ſeinen gegenwärtigen Leben, und wird ſich mit aller Sehnſucht nach einem beſſern wenden.

§. 170.

Zum dritten muß dieſe Erkäntniß auch tieff und auf den Grund gehen. Man muß mit einem Worte die böſe Haupt-Neigung erkennen lernen. Wir haben bereits in der vorhergehenden Abhandlung des Syſtematis propenſionum erwehnet, und zugleich angemercket, daß daſſelbe einen ſonderbaren Nutzen bey der Beſſerung des Menſchen habe. Dieſes iſt nun allhier ins beſondere auszuführen. Zum voraus iſt zu mercken, daß gewiſſe Laſter vor andern noch einen beliebten Schein haben. Alſo ſcheint die Hochmuth honnetter und raiſonna-

ſonnabler als die Wolluſt, und beydes beſſer als der unflätige Geitz. Dieſes macht, daß die meiſten Menſchen in ihrer Unterſuchung wollen die Hochmuth zur Haupt-Neigung haben. Ich habe von dieſer Sache recht wunderliche Anmerckungen aufgeſamlet. Es iſt mir jemand bekannt, welcher ſich lieber was anders nennen lieſſe, als einen Melancholicum, weil ein ſolcher dem Geitze und einem tückiſchen Weſen ergeben ſeyn ſoll. Ein ander ſuchte mit Fleiß dürre zu bleiben, brauchte auch allerhand hochmüthige Reden, that als wenn er zum Zorn und Rachgier ſonderlich geneigt wäre, damit ihn jedermann vor choleriſch und hochmüthig halten ſolte, weil er dieſes Laſter faſt vor ſeine gröſte Glückſeeligkeit hielte. Auf dieſe Weiſe wird ſelten einer die rechte Haupt-Neigung finden, weil die Menſchen nicht gerne wollen geitzig, wohl aber hochmüthig heiſſen. Weil nun hierdurch das Syſtema propenſionum öffters verkehrt, und die rechte Beſſerung nachdrücklich gehindert wird, ſo muß man ſich auch hierinnen ohne Heucheley aufführen. Man liebe bey Leibe kein Laſter, denn es ſtürtzet eins ſo gut ins Verderben als das andere. Man fürchte ſich auch in ſo weit vor keinem, weil ſie durch gehörige Mittel alle können gebeſſert werden. Tugend iſt ja beſſer als das raiſonnableſte Laſter. Es muß demnach die Ordnung recht gemacht, und das ſchlimmſte Laſter, es ſey Geitz oder was anders aufgeſucht werden,

damit das ſyſtema ſeine Richtigkeit erlange, und wir in der Beſſerung der Haupt-Neigung zu erſt den Kopff biethen können.

§. 171.

Nach dieſem muß man das dritte Mittel herbor ſuchen, und die Glückſeeligkeit vor Augen ſtellen, zu welcher der Menſch von GOtt erſchaffen, und biß dato zu bringen iſt. Dieſe muß man gleichfals hinlänglich vorſtellen, damit man einen rechten Geſchmack davon bekomme. Man muß ſonderlich betrachten, was das vor eine unausſprechliche Herrlichkeit ſey, wenn man mit GOtt, als dem höchſten Gute vereiniget iſt, wenn man nachgehends alle die Theile der wahren Glückſeeligkeit beſitzet, welche aus dieſer Vereinigung flieſſen; wenn man inſonderheit die wahre und nöthige Erkäntnüß, die wahre Tugend hat, wenn man geſund am Leibe und ſonſt innerlich und äuſſerlich vergnügt iſt, und was dergleichen Stücke mehr ſind, welche wir oben bey der wahren Glückſeeligkeit angeführet. (*) Worbey dieſes als ein gar nützlicher

(*) Felicitatem noſtram ſequentibus verbis commendat celeberr. noſter BUDDEUS *in Phil. Pract. P. I. c. 6. §. 28. Quanti illud eſt, Deum habere amicum? animumque noſtrum ſumma eius bonitate ita exatiari, ut nullum tamen nos ſubrepat faſtidium? quanti eſt, nullis cuiis angi, non commoueri, ſecurum ſemper, quietum atque tranquillum, quin ſupra omnes fortunæ caſus poſ-*

licher Anhang kan gebraucht werden, daß wir bedencken, wie nicht allein gedachte Glückſeeligkeit was vortreffliches ſey, ſondern wie wir auch darzu erſchaffen und gebohren ſind: Wie es ferner nicht in unſer Willkühr ſtehe, ob wir die Glückſeeligkeit wollen annehmen oder nicht; ſondern daß GOTT uns darzu verbunden, und daß wir vermöge des ernſtlichen Willens deſſelben nothwendig die Glückſeeligkeit ſuchen müſſen. (*)

§. 172.

Das **vierdte** Mittel iſt die fleißige Betrachtung der **Unſterblichkeit der Seelen.** Unſere Arbeit iſt jetzo nicht eben dieſe Lehre zu erweiſen, denn dieſes gehört eigentlich vor die Phyſique oder Pneumatique, allwo von der Seele und deren Eigenſchafften gehandelt wird; (**) ſondern wir ſetzen ſie zum voraus, und zeigen nur wie dadurch dem menſchlichen Gemüthe ein rechter Keil eingeſetzet werde, wo-

 durch

tum eſſe? quanti eſt nec paupertatem, nec morbum nec mortem extimeſcere, in perenni verſari gaudio, ſibi ipſi dominari vereque liberum eſſe? Aſt hæc, & id genus alia, amor Numinis, ſtudiumque ad voluntatem DEI ſe componendi, ſecum vehit.

(*) Vid. Idem *l. c.* §. *29.*

(**) Vid. IOANNES CLERICUS *in Pneumatol. Sect. I. c. 9.* & inter multos alios præſertim KENELMUS DIGBÆUS *in Demonſtratione Immortalitatis animæ rationalis.*

durch daſſelbe getrieben wird die Lehren der Morale anzunehmen, und die Beſſerung anzuſtellen. Es iſt gewiß, daß ein liederliches Welt-Leben eine etwas weitläufftige Freyheit bey ſich führe, welche dem verderbten Willen des Menſchen nicht unangenehm iſt; die Tugenden aber und die Morale ſchrencken mit denen hieher gehörigen Lehren dieſe unbändige Freyheit nachdrücklich ein, welches denn ſolchen Welt- und ſchädliche Freyheit-liebenden Gemüthern gar verdrüßlich, auch ſchwehr anzunehmen fällt. Wenn nun ein ſolcher Menſch wüſte, daß mit dieſem Leben alles aufhörete, und daß nach demſelben kein anders folgete, ſo bliebe er wohl bey ſeinem einmahl angefangenen Weſen. Allein ſo bald er denckt, daß mit dieſem Leben nicht alles gleich aufhöre; ſondern daß noch ein anders zu vermuthen ſey, darbey er ſich leicht die Rechnung machen kan, daß der gerechte GOtt werde das Gute endlich belohnen und das Böſe beſtraffen; ſo wird er anders Sinnes, er ſiehet mehr und mehr den Schaden des laſterhafften Lebens ein, es findet auch die Vorſtellung der Tugend, und der wahren Glückſeeligkeit bey ihm ſtatt. Alſo iſt die Betrachtung der Unſterblichkeit der Seele freylich ein gar kräfftiges Mittel die Menſchen von denen Laſtern abzuführen, und zur Tugend zu bringen.

§. 173.

Dieſes waren die Media generalia, welche zum voraus muſten geſetzet werden. Nun ſchrei-

ſchreiten wir zum **andern** zu denen **Haupt-Mitteln** / welche in der Beſſerung ſelbſt zu appliciren ſind. Dahin ziehe ich billig **das Gebet**/ die **Vorſtellung** ſowohl der **Laſter**/ als **der Tugend**; die **natürliche Reue**/ desgleichen mögliche **Genugthuung** und vollkommene **Ergebung** der **Tugend**. Durch dieſe beſſeren wir nicht allein die böſen Neigungen; ſondern auch die unordentlichen Begierden. Ja durch eben dieſe ſaubern wir die Menſchen nicht allein von Laſtern, ſondern führen ſie auch zur Tugend. Wir wollen alle eintzeln nacheinander betrachten und ſehen wie dieſe Mittel ihre Krafft ausüben können. Was anbelangt das **Gebet**/ ſo möchten zum voraus gleich einige Einwürffe gemacht werden, welche wir erſtlich heben müſſen. Es werden einige ſagen, ich käme aus der Philoſophie in die Bibel, weil ich das Gebet recommendirete. Allein weñ es darauf ankömt, ſo will ich mit folgenden Beweiß gar leicht erhärten, daß auch Philoſophi, ob ſie gleich von heiliger Schrifft nichts wiſſen, oder doch wenigſtens abſtrahiren, dennoch erkennen mögen, daß ein Gebet ſey, und daß es ſowohl in denen menſchlichen Nöthen, als inſonderheit bey der Beſſerung des Menſchen könne und ſolle gebraucht werden. Das **Gebet** iſt nichts anders, als eine Erhebung des Gemüths zu GOTT, vermittels welches der Menſch dasjenige von ihm verlangt, was er zu ſeiner Wohlfahrt nöthig findet, und ſich ſelbſt

doch nicht zuwege bringen kan. (*) Dieſes geſchicht manchmahl im Gemüthe alleine; manchmahl bricht es auch in Worte aus. Wenn nun ein Heyde erkennet, wie er von GOtt zur Glückſeeligkeit erſchaffen, wie er aber auch ſeinem jetzigem Zuſtande nach im gröſten Elende ſtecke, und ſich doch durch ſein Bemühen allein nicht daraus reiſſen könne, welches ihm die Erfahrung leicht zeigen wird; ſo ſchlieſt er zwar, daß es höchſtnöthig ſey, ſich von dem Elend loßzumachen, und nach der wahren Glückſeeligkeit zu trachten; allein, er erkennet auch darneben, daß die beſte Hülffe anderswoher müſſe erwartet werden. Wenn er denn ferner erweget, daß GOtt allmächtig und höchſtgütig ſey; ſo ſchlieſt er nicht allein, daß GOtt ihm alles geben könne, ſondern auch geben wolle, was zu ſeiner Wohlfahrt nöthig und nützlich iſt. Denn GOtt hat ihn zur Glückſeeligkeit erſchaffen, ſo wird er ihm auch die Mittel nicht verſagen, welche darzu dienlich ſind. In ſolcher Betrachtung muß das Gemüth ſich ohnfehlbar bittend zu GOtt wenden; und wenn das Verlangen ſehnlich iſt, wird es auch wohl in Worte ausbrechen. Da ſpürt denn allerdings ein Heyde nicht allein etwas, welches wir ein innerlich und äuſſerlich Gebet nennen; ſondern er erkennet auch deſſen Nothwendigkeit. (**) Und will einer

(*) *Preces ſunt colloquium & converſatio cum DEO.* MAXIMUS TYRIUS *Diſſ. 30.*

(**) *Deum precari decens eſt, & valde bonum.*

ner noch zweiffeln, daß denen Philoſophis das Gebet bekannt ſey, ſo wollen wir die Heyden vor ſich reden laſſen. (*)

§. 174.

Auſſer dieſen möchte jemand dencken, wenn das Gebet auch gleich denen Philoſophis bekannt, und eins von ihren Mitteln die Menſchen zur Beſſerung zu bringen wäre, ſo gehörete es doch wohl nur in die letzte Claſſe, allwo wir von denen Hülffs-Mitteln reden werden. Allein hierauf dient zur Antwort, daß mit allem Fleiß das Gebet in die mittelſte Claſſe gebracht worden, weil wir befinden, daß doch GOtt wohl das vornehmſte zur Beſſerung beytrage. (**) Es ſieht nemlich ein Philoſophus erſtlich/ daß GOtt alles gemacht, noch jetzo erhalte, und zum guten regiere; Zum andern/ daß er ſelbſt wenig oder gar nichts thue, geſchweige denn ſich beſſern könne, wo GOtt ſol-

ches

HIPPOCRATES *Lib. de Inſomn. ſ. 4. Oportet ſemper orare, & piis precibus omnia bona dicere.* PLATO *L. 7. de Leg.*

(*) Præter loca iam citata, ſequentia quoque adduci poſſunt. OUIDIUS *L. I. de Art. am.* ait: *Flectitur iratus voce rogante DEUS.* Et IUUENALIS *Sat. X. v. 356. Orandum eſt, ut ſit mens ſana in corpore ſano.* Conf. doctiſſimi GOTTLIEBII STOLLII *Diſſ. de virtute precibus impetranda.*

(**) *Bonus vir ſine DEO nemo eſt.* SENECA *Ep. 41.*

ches nicht dirigirt. Daraus ſchlieſt er nicht unbillig, daß wir zwar die von GOtt eröffnete Mittel brauchen können, aber GOtt müſſe das Werck ſelbſt zum guten Endzweck helffen bringen. Weil nun dieſe Hülffe GOttes ſo viel zur Beſſerung beyträgt, dieſelbe aber durchs Gebet erhalten werden muß, so wird dieſes nicht unbillig in die andere Claſſe gebracht.

§. 175.

Der Grund meiner Meynung iſt alſo eines theils, die groſſe Schwachheit derer Menſchen, die ein jeder unpartheyiſcher leicht erkennen kan; Andern theils iſt es die groſſe Hülffe GOttes, welche ein Heyde allerdings begreifft. (*) Wenn dem allen ſo iſt, ſo kan es anders nicht kommen, es muß durch das Gebet die beſte Hülffe zur Beſſerung erhalten werden; und alſo muß es auch wohl das vornehmſte Mittel ſeyn. Die heilige Schrifft redet aber freylich viel deutlicher und nachdrücklicher hiervon. Denn es heiſt: (†) **GOTT iſts/ der in euch würcket beyde das Wollen und Vollbringen nach ſeinem Wohlgefallen.** Und

(*) *Virtus diuinum donum eſt.* PLATO in Dialog. *de Virtute.* Et PLUTARCHUS aſſerit: *Virtutem ſine DEO debitum finem non adſequi.* Immo, *virtutes ipſius DEI opera ſunt æſtimanda.* STOBÆUS *Serm. 46.*

(†) Philipp. II, 13. Conf. 1. Cor. XII, 6. & Iac. I, 17.

Und beym Jeremiâ (*) wird gebetet: **Bekehre du mich HErr/ ſo werde ich bekehret.**

§. 176.

Das **andere** Mittel iſt die **Vorſtellung** ſowohl **der Laſter** (**) als **der Tugenden.** Dieſes Mittel lernen wir aus denen Eigenſchafften des Willens kennen. Wir haben oben bereits angemercket, daß der Wille an ſich ſelbſt blind ſey, und nicht eher beweget werde, biß der Verſtand gehörige Vorſtellung gethan. Wir haben ferner erkannt, daß der Wille ſich zwar lencken laſſe, aber nicht anders als abermahl durch die Vorſtellung des Verſtandes. Wenn demnach der Wille von denen Laſtern zur Tugend ſoll geleitet, auch alſo geſaubert und gebeſſert werden, ſo muß es hauptſächlich durch die Vorſtellung geſchehen. Auf einer Seiten ſtellt man vor **die Heßlichkeit der Eigen-Liebe und derer Laſter;** Auf der andern aber **die Herrlichkeit der ordentlichen Liebe und Tugend/** ſo

(*) Ierem. XXXI, 18.

(**) Initium ſalutis eſt notitia peccati. Egregie mihi hoc dixiſſe videtur Epicurus. Nam qui peccare ſe neſcit, corrigi non vult; deprehendes te oportet, antequam emendes. Ideo, quantum potes, te ipſum coargue, inquire in te, accuſatoris primam partibus fungere, deinde iudicis, nouiſſime deprecatoris, aliquando te offende. SENECA *Ep.* 28.

ſo wird der Wille von jenen ab- und dieſer zugeführet. Man hat aber bey der unordentlichen Liebe und denen Laſtern ſich zu Gemüthe zu führen, das **Verboth GOttes**/den auf die **Ubertretung folgenden Zorn** deſſelben, das daher erwachſende **zeitliche und ewige Elend** u. ſ. w. Bey der ordentlichen Liebe und Tugend muß man betrachten, erſtlich das **Gebot Gottes**/daß wir ſollen nach der höchſten Glückſeeligkeit trachten, und uns alſo vermittels der ordentlichen Liebe mit GOtt, als dem höchſten Gute, vereinigen; ferner müſſen wir erwegen die **trefliche Gemüths-Ruhe**/ welche auf die ordentliche Liebe folget; und endlich die **höchſte Glückſeeligkeit** ſelbſt, welche bey tugendhafften Menſchen angetroffen wird. Dieſes alles muß fein umſtändlich und kräfftig vorgeſtellet werden, ſo hat man gute Hoffnung, daß der Wille ſich zur ordentlichen Liebe und tugendhafften Leben bequehmen, das unordentliche Weſen aber verlaſſen ſolle. Iſt der Wille in die rechte Ordnung gebracht, ſo befinden ſich auch die übrigen Eigenſchafften richtig. Und alſo gehören die jetzt-erzehlten Mittel auch zur Beſſerung derer letzten. Was die unordentliche **Begierden** anlangt, ſo muß eben die Regierung in der Vorſtellung geſucht werden. Denn die unordentliche Hefftigkeit entſteht aus einer allzu übermäßigen Vorſtellung des angenehmen oder unangenehmen. Wenn dieſe nun vermieden, und dem Willen eine Sache nicht

nicht beſſer und ſchlimmer vorgeſtellet wird, als ſie iſt, ſo wird ſich in denen Begierden natürlicher Weiſe nicht leicht eine Unordnung finden.

§. 177.

Dieſe Mittel dörfften nun ziemlich hinreichen, wenn der Menſch natürlicher Weiſe nur ſich von ſeiner unordentlichen Eigen-Liebe und Laſtern, zur ordentlichen Liebe und Tugenden wenden ſolte. Allein weil derſelbe durch ſeine Eigen-Liebe und Laſter GOtt gehaſſet, ſich von demſelben getrennet, folglich das höchſte Gut, und die gröſte Glückſeeligkeit verlohren hat; Die ordentliche Liebe aber auf nichts anders hauptſächlich ihr Abſehn richtet, als auf die Vereinigung mit GOtt, dem höchſten Gute, welche bey dem Zuſtande, da wir GOTT zum Feinde haben, nicht geſchehen kan; ſo müſſen wir erſt mit GOtt verſöhnet werden. Dieſes geſchicht, ſo viel die Philoſophie muthmaſſen kan, erſtlich durch eine **rechtſchaffene Reue**/ daß man GOTT verlaſſen, und ſich der Eigen-Liebe ergeben; Zum andern durch eine **mögliche Genugthuung**/ davon man verſichert ſeyn kan, daß GOttes Gerechtigkeit nicht verletzet werde; und denn eine **Ergebung des Willens** zur ordentlichen Liebe und Tugend. Was erſtlich die **Reue** betrifft, ſo beſteht dieſelbe in einer rechtſchaffenen Mißbilligung unſerer unordentlichen Liebe, Laſter und Begierden, wie auch in einem nachdrücklichen

Schmertz,

Schmertz, den man deswegen bey ſich empfindet. Dieſes iſt nun allerdings bey der natürlichen Verſöhnung mit GOtt nöthig. Denn die Unordnung hat GOttes Willen aus den Augen geſetzet und verachtet; dadurch iſt die Majeſtät GOttes verletzet worden, weil man durch die Unordnung ſich dem Willen und Befehlen GOttes entzogen. Soll nun dieſe Majeſtät in ihr voriges Anſehn bey uns kommen, ſo muß man ſich derſelben wieder unterwürffig machen, auch die vorige Entziehung und Unterlaßung derer Befehle als groſſe Fehler erkennen, und ein hefftiges Verlangen bezeigen, daß man gerne wolte, daß dieſes alles nicht geſchehen. Weil demnach die Beleidigung GOTT, als das höchſte Weſen, betrifft, ſo befindet ſich dieſelbe allerdings im höchſten Grade; folglich muß auch die Reue die gröſte ſeyn, die wir nur ausüben können.

§. 178.

Hierdurch erkennen wir zwar die Majeſtät GOttes, und unſere Unterthänigkeit wieder; allein wo bleibt die Gerechtigkeit GOttes? und wie wird derſelben Genüge gethan? Die Gerechtigkeit iſt unveränderlich, das Gute belohnt ſie, und das Böſe beſtrafft ſie. So lange wir noch der Straffe GOttes unterworffen, ſind wir mit demſelben noch nicht vereiniget; welches denn auch wohl nicht geſchehen kan, biß der beleidigten Gerechtigkeit GOttes Genüge geleiſtet wird. Hier möchte nun jemand

den-

dencken, GOTT ſey ſo gütig, daß er ohne Satisfaction uns die Fehler vergebe, und die Vereinigung mit ſich wieder ſtatt finden laſſe: Alſo brauche man der Gerechtigkeit deſſelben keine Genüge zu leiſten. Allein man bedencke, wenn GOTT gleich ſo gütig wäre, daß er unſere Fehler einmahl ohne geſchehene Satisfaction vergebe, und die Vereinigung wieder ſtatt finden lieſſe, wie vielmahl fallen wir des Tages wieder auf unordentliche Liebe und Laſter? Wie vielmahl zerreißen wir alſo wiederum das Band der Vereinigung? Es iſt wohl nicht möglich, daß GOttes Gerechtigkeit kan bleiben und wir können täglich ſo vielmahl GOtt ohne Satisfaction verlaſſen. Alſo bleibt dieſe wohl unumgänglich, welches auch die Heyden erkannt, indem ſie mit Gebet und Opffer haben dem erzürneten GOtte wollen Genüge leiſten. (*) Es erkennt alſo die Philoſophie allerdings daß Satisfaction geſchehen müſſe. Und weil die Beleidigung GOTT betrifft, ſo muß die Satisfaction auch die gröſte ſeyn, welche nur kan gefunden werden. Allein hier verräth ſich eine groſſe Unzulänglichkeit der Philoſophie, maſſen ſie nicht erkennet, auf was Art und Weiſe inſonderheit die Satisfaction zu leiſten ſey; denn alles, worauf ſie nur dencken kan, iſt viel zu geringe gegen die Beleidigung GOttes. Nachgehends ſo befindet ſich auch der Menſch viel zu ſchwach, daß er GOtt Satisfaction leiſten wolle.

(*) Vid. Ouidius *L. V. Faſtor.*

Solte er nun dencken, es müſte es jemand anders thun, der vollkommener als ein Menſch wäre, ja wo iſt daſſelbe? Da hangt es nachdrücklich mit der philoſophiſchen Erkäntniß, und mit denen Kräfften des Menſchen. Und eben dieſes iſt das Haupt-Pünctgen, welches uns ſo lange Unruhe macht, biß wir noch eine andere Eröffnung des Willens GOTTes ſuchen und finden; und dieſe iſt in der heiligen Schrifft, da werden wir belehret, daß der HErr Chriſtus die Satisfaction geleiſtet, und wenn wir GOtt Genüge leiſten wollen, müſſen wir uns dieſe Satisfaction Chriſti durch den wahren Glauben zu eigen machen. (*) Inzwiſchen erkennet die Philoſophie ferner ſo viel, daß man ſich der ordentlichen Liebe und tugendhafften Leben vollkommen ergeben, und einen Vorſatz haben müſſe beſtändig nach GOttes Willen zu leben. Denn wenn wir GOtt darthun wollen, wie es uns hertzlich leid ſey, daß wir durch das

(*) Vid. B. IOANNES MUSÆUS *in Diſſ. de Luminis naturalis & ei innixæ Theologiæ naturalis inſufficientia ad ſalutem*, EDUARDO HERBERTO, oppoſita; & in Diſſ. de quæſtione, *an gentiles absque fide in Chriſtum, per extraordinariam DEI gratiam ad ſalutem æternam pertingere, aut minimum ignis æterni ſupplicium declinare poſſint.* Add. celeberr. noſter BUDDEUS *in Animadverſionibus in Petri Chauuini Librum de Religione naturali c.* 1.

das unordentliche Weſen wieder ſeinen Willen gehandelt haben, ſo dörffen wir ja nicht ferner darbey bleiben, ſondern müſſen uns GOTTes Willen völlig ergeben, und einen rechten **Vorſatz** haben, nach demſelben einher zugehen, wie auch alles unordentliche Weſen zu fliehen; da werden wir denn nach GOttes Beyſtand noch einmahl ſo geſchickt ſeyn, der Tugend nachzujagen.

§. 179.

Die Ausübung dieſer **drey** letzten Stücke nennet man ſonſt die philoſophiſche **Buſſe und Bekehrung**/ welche auch denen Heyden nicht unbekannt geweſen. (*) Sonderlich haben die Pythagoräer, und Platoniſche Philoſophi viel von der **Reinigung** zu ſchwatzen gewuſt. (**) Andere haben noch andere Arten der Bekehrung recommendirt; wie denn die vornehmſten Secten hierinnen gar ſehr voneinander abgegangen ſind; überhaupt aber auch gar nachdrücklich geirret haben. (†)

(*) *Pœnitere tum dicere ſolemus, cum quæ ipſi facimus, aut quæ de noſtra voluntate, noſtroque conſilio facta ſunt, ea nobis poſt incipiunt diſplicere, ſententiam in his noſtram demutamus.* AULUS GELLIUS *L. XVII. Noct. Attic.*

(**) Vid. celeberr. BUDDEUS in Diſſ. *de καθάρσει Pythagoræo-Platonica,* quæ in Analectis decima eſt.

(†) Præcipuos conuerſionis gentilis modos re-

§. 180.

Dieſes waren die vornehmſten Mittel der Beſſerung des Willens, welche wir zur andern Claſſe gebracht haben: Nun wollen wir die vornehmſten Hülffs-Mittel vollends kürtzlich unterſuchen, welche zumahl die Fortſetzung eines tugendhafften Wandels befördern helffen. Wir treffen ohngefehr allhier zum **erſten** an **gute Bücher**/ welche von Tugenden und Laſtern handeln. Es haben manchmahl die Verfaſſere derer Bücher überaus artige Einfälle und Ausdrückungen, womit ſie entweder die Abſcheulichkeit derer Laſter, oder aber die Vortreflichkeit derer Tugenden auf das erbaulichſte abzuſchildern wiſſen, vor allen Dingen ſind die Lebens-Beſchreibungen derer redlichen und frommen Leute zu recommendiren; wohin wir zum Empel die Lebens-Beſchreibung des höchſtſeeligen Hertzogs Erneſti pii mit allem Fug zu rechnen haben. Wer nun dergleichen Bücher lieſet, und hat ſonſt nur ein wenig Luſt zum guten, dem werden dieſelben in der Beſſerung des Willens gar einen groſſen Dienſt thun. Jedoch muß man dieſelben mit Fleiß und in dem Abſehn leſen, daß man was gutes daraus zu lernen ſuche; ſonſt wenn man ſie nur aus Neugierigkeit oder aus andern Abſichten, auch wohl

cenſuit, eorumque defectus notauit doctiſſimus Io. DAUID. BAIERUS in Diſſertatione cuius Tit. *Deliquia Theologiæ gentilis circa Pœnitentiam ſiue Conuerſionem.*

wohl nur überhin lieſet, werden ſie den rechten Nutzen nicht haben. Dieſes Hülffs-Mittel dient nicht allein zur Beſſerung, ſondern auch zur Fortſetzung eines redlichen Wandels. Das andere mag ſeyn die **tugendhaffte Nachahmung**. Es iſt bey denen Eigenſchafften des Willens bereits gedacht worden, daß der Menſch ſehr geneigt ſey, andern ſowohl in guten als böſen nachzuſchlagen. Wenn wir denn uns dieſes Vortheils in Nachahmung redlicher und frommer Leute bedienen, ſo werden wir einen groſſen Nutzen in der Beſſerung und Fortſetzung ſpüren. (*) Wir müſſen aber einen Kern von guten **Exempeln** vor uns haben, ſonſt iſt die Nachahmung ſehr gefährlich. Denn wenn wir Beyſpiele ſolcher Menſchen vor uns haben, welche zwar den Schein eines honetten Lebens geführt; Im übrigen aber auch noch groſſe Schwachheiten darbey behalten, ſo können wir uns

(*) *Nulla res magis animos honeſta induit, dubiosque & in prauum inclinantes reuocat ad rectum, quam bonorum virorum conuerſatio. Paulatim enim deſcendit in pectora, & vim præceptorum obtinet, frequenter audiri aſpici frequenter. Occurſus mehercule ipſe ſapientium iuuat: & eſt aliquid, quod ex magno viro vel tacente proficias. -- Tibi in conuerſatione virorum ſapientium* (hoc) *eueniet, non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi proſit; profuiſſe deprehendes.* Seneca *Ep. 94. p. m. 778.*

uns gar leicht ſolche Schein-Tugenden angewöhnen, und dem Manne zugefallen wohl gar die Schwachheiten mit annehmen, wodurch wir in eine laſterhaffte Sicherheit fallen, welche mit groſſen Fleiß zu vermeiden iſt. **Das dritte Hülffs-Mittel iſt der Umgang mit redlichen und frommen Leuten.** Gleich wie die Converſation mit böſen Menſchen einen in Grund verderben kan; ſo mag auch ein Umgang mit honetten Leuten zur Beſſerung und Fortſetzung eines tugendhafften Lebens ſehr viel beytragen. Das Fundament beruhet auf der Nachahmung, welche durch eben die Converſation überaus befördert wird. Ein unbenannter Autor (*) redet von der Converſation alſo: „Der Umgang mit weiſen Leuten iſt die „beſte Academie der Auferziehung und Gelehr„ſamkeit. Nicht die Schule, ſondern die Ge„ſellſchafft Epicuri machte Metrodorum, Her„machum und Polyænum ſo berühmt. Weiſer „Leute Reden hören, beluſtiget uns, und ihre „Geſellſchafft giebt uns edle und großmüthige „Betrachtungen in dem Sinn. Wenn ich in „zwey oder drey weiſer Männer Geſellſchafft „komme, ſchätze ich mich ſo glücklich als ob ich in „des Ariſtotelis Lyceo, oder in der Stoa Zenonis „wäre. Gehet dannenhero mit ſolchen Leuten „um, bey welchen ihr am vollkommenſten wer„den könnet; denn die Tugend kehret niemals mit

(**) *Anonymus in der menſchlichen Klugheit Sect. 4.*

„mit einer ſo reichen Ladung zurücke, als wenn „ſie von ſolchen Ländern unter Segel gehet. Das vierdte **Hülffs-Mittel** wären etwa die **Ubungen**/ vermittels welcher man ſich was angewöhnet, was der Eigen-Liebe und denen Laſtern zuwieder iſt. Pythagoras und andere haben viel hierauf gehalten, und deßwegen unterſchiedene Arten dergleichen Ubungen erfunden. (*) Man kan zwar dieſe Erfindungen nicht als uniuerſal annehmen und recommendiren; Allein die Sache an ſich ſelbſt iſt doch gut, und kan ein jedweder die Ubungen alſo erfinden, wie ſie zu ſeinem beſondern Scopo am dienlichſten erachtet werden. Ob man z. E. gleich die Gedult nicht auf ſolche Art lernet, wie etliche Gymnoſophiſten, welche eine geraume Zeit auf einem Fuſſe ſtunden; ſo kan man doch die Gedult bey denen vorfallenden Verdrießlichkeiten lernen ausüben. Ob man ferner gleich mit denen Pythagoräern eben das Fleiſch nicht gantz verwirfft, wie einige ihnen ſonſt mit nicht gar zu hinlänglichen Grunde zuſchreiben, ſo kan man doch durch eine Enthaltung, welche man auf eine Zeitlang anſtellet, ſich ſo weit

 brin-

(*) Vid. celeberr. noſter BUDDEUS in Diſſ. *de* Ἀσκήσει *philoſophica*, quæ in Anal. ultima eſt, & in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 5. §. 37.* Add. celeberr. olim. JCtus IOANNES SCHILTERUS in Diſp. de *Diſciplina Pythagorica*, quæ Manuductioni Phil. Mor. ad Iurispr. adiecta eſt. §. *41. ſeqq.*

bringen, daß man endlich nichts daraus machen lernet. Dieſes mag man auch bey andern angenehmen Dingen vornehmen, damit man ſich ſo viel möglich denen laſterhafften Neigungen und Gewohnheiten entziehe. Dieſe Ubungen, ob ſie gleich keine Tugenden allezeit ſind, ſo helffen ſie doch die Tugend leichter machen; und alſo iſt es ein ſolches Mittel, welches zwar zur Veränderung böſer Sitten; hauptſächlich aber zur Fortſetzung eines tugendhafften Wandels allerdings dienlich iſt.

§. 181.

Das fünffte Hülffs-Mittel iſt die tägliche **Betrachtung ſowohl der Laſter, als inſonderheit der Tugend.** Auf ſolche Weiſe wird die Häßlichkeit jenes, und die Vortreflichkeit, wie auch Nothwendigkeit dieſer beſtändig vor Augen geſtellt; folglich muß ſich der Wille mehr und mehr vor Laſtern hüten, deſto nachdrücklicher aber zur Tugend bequehmen. Denn die Eigenſchafft hat er von Natur an ſich, daß er das Gute, wenn ers anders davor erkennt, ſuchet, und das Böſe, wenn er ſichs anders ſo vorſtellt, fliehet. Dieſes iſt gar ein nachdrückliches Mittel, welches die Fortſetzung des honetten Lebens treflich befördert. Ich habe aber mit Fleiß geſaget, wir ſolten bey denen Laſtern, ſonderlich die Häßlichkeit betrachten; denn es haben wohl viele ihre beſtändige Gedancken auf Laſter, und zumahl auf Uppigkeit, ſie ſprechen auch, ſie betrachten ſie deßwegen, daß ſie

wol-

wolten dieſelben deſto beſſer einſehen lernen. Allein es geſchicht nichts weniger denn dieſes; vielmehr dencken ſie aus dieſem Abſehn denen Laſtern fein ins beſondere nach, damit ſie ſich daran ergetzen, und mit ihren eiteln Gedancken was zu gute thun möchten. Dieſes iſt eine der giftigſten Schlangen, durch welche der Gifft derer Laſter immer mehr und mehr in die Gemüther gebracht wird; wovor man ſich wohl zu hüten hat. Man muß bey der Betrachtung derer Laſter, zumahl der Wolluſt, ſo viel möglich von ſolchen Vorſtellungen das Gemüth abziehen, welche in dem verderbten Fleiſche ſo gar leicht böſe Reitzungen erwecken können. **Das ſechſte Hülffs-Mittel iſt die tägliche Prüffung des Gewiſſens.** Dieſe ſetzen nun die meiſten in die Unterſuchung derer Verrichtungen, welche wir des Tages über begangen. Allein ich meines wenigen Orts habe dieſe Gedancken: Gleich wie das Gewiſſen in antecedentem und conſequentem, oder in ein ſolches, das vor denen Verrichtungen hergeht, und in ein ſolches, das darauf folget, getheilt wird: So kan auch meines Erachtens die tägliche Prüffung des Gewiſſens nicht allein auf dem Abend, ſondern auch früh Morgens vorgenommen werden. Denn daß ich jetzo nichts erwehne von dem laſterhafften Weſen, welches ſich auch die Nacht über einſchleicht, und worbey wir allerdings auch eine Prüffung früh Morgens anſtellen ſollen: So will ich

doch zum wenigſten mit dem Examine matutino dahin zielen, daß wir früh Morgens kürtzlich erwegen ſollen, was wir ohngefehr des Tages über werden vorzunehmen haben, und was ſich dabey vor böſe Neigungen und Begierden ereugnen könten. Dieſes geſchicht zu dem Ende, auf daß, wenn ein ſolches Geſchäffte vorfällt, worbey wir uns leicht verſündigen können, wir daſſelbe, wo möglich vermeiden, oder uns vorher durch Anruffung der Hülffe Gottes, und andern hierzu dienlichen Mitteln gleichſam rüſten, damit wir dergleichen an ſich unſchuldiges Geſchäffte deſto eher ohne Laſter verrichten mögen. Man glaubt nicht, was dieſes vor ein herrliches Mittel ſey, ſich vor Laſtern den Tag über zu hüten. Es erkennt einer z. E. daß er vor Gerichte wegen eines Proceſſes mit jemand anders erſcheinen ſoll; Er weiß auch, daß er eine hartnäckige und ſchlimme Gegen-Parthey vor ſich habe; Er weiß daß er ſchon öffters in Hitze und Zorn oder andere böſe Neigungen und Begierden gerathen; wie wohl wird alſo ein ſolcher thun, wenn er ſich vorher ein wenig ausrüſtet, damit er denen böſen Begierden alsdenn nicht ſo leicht unterliegen dörffe. Sonſt aber kommt freylich das meiſte auf die Abend-Prüffung an. Da unterſucht man alle Verrichtungen, wo es möglich iſt, nach allen Stunden. Findet man, daß was löbliches ausgerichtet worden, ſo befördert man die Ruhe des Gewiſſens, und ſtärcket

cket ſich im guten; Zeigt ſich aber ein oder mehr Laſter, da unterſucht man die Urſachen, und Gelegenheiten recht fleißig, damit man ſich einandermahl ja davor hüten könne. Man bittet ſolches GOTT ab, und wenn man ein Chriſt iſt, ſucht man ſich zugleich im Glauben zu ſtärcken. Dieſes Mittel haben auch die Heyden zu gröſter Beſchimpffung derer Chriſten erkannt und gebraucht. Wir treffen ein beſonderes nachdenckliches Zeugniß hiervon beym Seneca (*) an. Dieſes iſt abermahl ein trefli-

(*) *L. III. de Ira c. 36.* verba eius ſequentia leguntur: *Omnes ſenſus perducendi ſunt ad firmitatem. Natura patientes ſunt, ſi animus illos deſinat corrumpere,* qui quotidie ad rationem reddendam vocandus eſt. *Faciebat hoc Sextius, ut conſummato die, cum ſe ad nocturnam quietem recepiſſet, interrogaret animum ſuum: Quod hodie malum tuum ſanaſti? cui vitio obſtitiſti? qua parte melior es? Deſinet ira & erit moderatior, quæ ſciet ſibi quotidie ad iudicem eſſe veniendum. Quid ergo pulcrius hac conſuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille ſomnus poſt recognitionem ſui ſequitur, quam tranquillus, altus ac liber, cum aut laudatus eſt animus, aut admonitus & ſpeculator ſui cenſorque ſecretus cognoſcit de moribus ſuis? Utor hac poteſtate & quotidie apud me cauſam dico. Cum ſublatum e conſpectu lumen eſt, & conticuit uxor, mo-*

trefliches Mittel ſich bey einem tugendhafften Wandel zu erhalten.

§. 182.

Endlich iſt noch ein feines Hülffs-Mittel übrig, nemlich die **Vermeidung** böſer Gelegenheit. (*) Gleich wie die Gelegenheit zu Laſtern dem Menſchen deßwegen ſehr ſchädlich iſt, weil er dadurch, wiewohl vermittels ſeines böſen Willens, in die unordentliche Liebe und Laſter meiſtentheils verfällt: So iſt denn dieſes Mittel deſto nützlicher, weil der Menſch dadurch von Sünden abgehalten wird. Hat jemand alſo ſich bekehret, und er meidet alle Gelegenheit zu neuen Laſtern, ſo wird er von dem Wege der Tugend nicht leicht abtreten: Es brauchen aber dieſes Mittel die wenigſten; denn wenn ſie ſich einmahl zur Tugend bequemet zu haben, dencken, ſo warten ſie alle Gelegenheiten mit ab, die ſie vorhero zum Laſtern gereitzet haben. Manche thun es aus Unvorſichtigkeit, und erkennen nachgehends ihren begangenen Fehler deſto nachdrücklicher, wenn ſie mercken, daß ſie durch eben die Gelegenheit in vori-

ris iam mei conſcia totum diem mecum ſcrutor, facta ac dicta mea remetior. Nihil mihi ipſe abſcondo, nihil tranſeo: quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum poſſim dicere: vide ne iſtud amplius facias, nunc tibi ignoſco &c.

(*) Conf. Illuſtris THOMASIUS *in der Ausübung der Sitten-Lehre c. 14. §. 20.*

vorige Laſter gefallen, ohnerachtet ſie ſich ſonſt vorgenommen dergleichen nicht wieder zu begehen. Andere hingegen thun es mit Fleiß und entſchuldigen ihr Verfahren damit, daß ſie ſprechen: Es wäre keine Kunſt ohne böſe Gelegenheiten ſich vor Laſtern zu hüten; aber dadurch könte man eben ſeinen gebeſſerten Willen prüffen und zu erkennen geben, wenn man bey der Gelegenheit wäre, und doch denen Laſtern keinen Raum lieſſe. Ich verſichere aber, ſo viel ich ſolcher Leute angemercket, ſo ſind ſie insgemein wenig oder gar nicht gebeſſert geweſē, ſondern ſie haben nur einen äuſſerlichen Schein der Veränderung des Willens von ſich ſpüren laſſen; im übrigen aber ſind ſie eben dem vorigen Laſter ergeben geweſen, und haben deßwegen die Gelegenheit nicht vermieden, damit ſie an denen Reitzungen zum wenigſten ihre Ergetzlichkeiten hätten, welche fein inwendig wären, daß ſie kein Menſch mercken könte. Allein welch ein ſchändlicher Sein ſelbſt Betrug, iſt nicht dieſes. Wenn ſich jemand recht bekehret hat, ſo wird er nicht allein die Häßlichkeit der Laſter eingeſehen, ſondern auch ſeine Schwachheit, ingleichen das groſſe Unvermögen ſich zur wahren Tugend zu bringen, und die Laſter hinlänglich zu vermeiden, erkannt haben; wird folglich gerne alle Gelegenheit meiden, damit er durch die laſterhaffte Neigungen und Begierden nicht wieder über den Hauffen geworffen werde. Dieſes heiſt wahre

re Weißheit und Klugheit; jene Art aber handelt recht thöricht. Denn ſie ſind entweder kaum gebeſſert, oder ſie haben bereits eine Zeitlang tugendhafft gelebet. Sind ſie von der erſten Gattung, ſo haben ſie wohl die Bemühung dergeſtalt verändert, daß ſie nicht nach denen Laſtern, ſondern nach der Tugend trachten; die durch böſe Gewohnheiten anhängende Neigungen aber ſind deßwegen noch nicht vollkommen gedämpffet; alſo darff einer auch zur geringſten Gelegenheit kommen, ſo ſchlägt die verborgene Neigung lichterloh wieder aus, und iſt der arme Menſch bereits wieder in ſein voriges Elend verfallen. Wenn z. E. einer wäre, welcher der Uppigkeit ergeben geweſen, und hätte die Abſcheulichkeit dieſes Laſters erkennet, ſich auch davon ſo weit loßgemacht, daß er nunmehr den feſten Vorſatz hätte keuſch zu leben, ſo würden zwar die böſen Lüſte ziemlich unterdrückt werden, allein die alte Neigung würde ſich noch nicht gäntzlich auf einmahl heben laſſen. Gienge nun ein ſolcher wieder ohne Unterſcheid unter wollüſtige Weibes-Bilder, ſolte dieſer nicht in die vorige üppige Flammen gerathen? Ein ſolcher Menſch kömmt mir eben ſo wunderlich vor, als einer, der an einen ſchwachen Magen kranck gelegen, die Hn. Medici haben ihr möglichſtes gethan, daß ſie denſelben wieder ein wenig ſtärcketen; dieſer wolte nun ſeinen Magen probieren, und eſſe ein wacker Stücke Weſtphäliſchen Schincken, und thäte

thäte einen guten Trunck aus dem kälteſten Brunnen, deſſen er könte habhafft werden. Solte dieſer nicht in die vorige Kranckheit fallen, ehe er ſich noch recht probierer hätte? Wäre auch einer in der Tugend gleich gewieget worden, indem er eine geraume Zeit ſich derſelben befliſſen, und gienge denn zu böſer Gelegenheit, ſo handelt er doch unvorſichtig. Denn wenn einer noch ſo tugendhafft lebet, ſo bleibt er doch ein Menſch, ſpürt auch wohl beſtändig die Spuren der Eigen-Liebe, welche die heilige Schrifft den alten Adam nennet, und kan alſo durch eine böſe Gelegenheit in eben die Sünde fallen, davor er ſich ſo lange gehütet hat; wie die Erfahrung es leider! ſattſam lehret. Hat man demnach ſo lange die böſe Gelegenheit vermieden, ſo hätte man auch darinnen fortfahren ſollen. Spricht jemand, es geht in dem gemeinen Leben nicht anders her, man kan nicht alle Gelegenheit vermeiden, welche fähig ſind böſe Reitzungen in uns zu erwecken. Hierauf dient aber zur Antwort: Man kan erſtlich die meiſte böſe Gelegenheit vermeiden; Nachgehends wenn man ja mercket, daß eine gewiſſe nicht zu vermeiden wäre, da man ſich etwas unrichtiges zu befürchten hätte, ſo müſſe man ſich vorher fein wapnen durchs Gebet und gehörige Vorſtellung. Die heilige Schrifft bringt noch beſſere Rüſtung, nemlich den Glauben. Man müſte ſich ferner nicht gar zu nahe

darzu, deſto eher aber wieder davon machen, ſo ſolte es wohl ſo viel nicht zu bedeuten haben.

§. 183.

Damit dieſes Mittel deſto deutlicher zu verſtehen, und leichter auszuüben ſey, wollen wir noch einige Anmerckungen hinzuthun. Es ſind nemlich derer böſen Gelegenheiten zwar gar zu viel, jedoch kan man ſie auf wenige Haupt-Claſſen, ſo viel möglich, bringen. Ich glaube man trifft ſonderlich vier Haupt-Gelegenheiten zu Laſtern und böſen Begierden an; Erſtlich die aufſteigende böſe inwendige Vorſtellungen der verderbten Einbildungs-Krafft oder Imagination; Zum andern die äuſſerlichen Objecta, welche die Sinnen zu Laſtern reitzen; Drittens/ wenn man böſe Dinge erzehlen höret? und vierdtens/ wenn man böſe Vorſtellungen in denen Büchern lieſet. Was die inwendigen aufſteigenden böſen Gedancken der Imagination anlangt, ſo wird ein jedweder durch ſeine Erfahrung wiſſen, wie leicht und unvermerckt man dadurch kan zu Ehrgeitzigen, Wollüſtigen und andern böſen Neigungen, auch nachgehends zu böſen Worten und Wercken gereitzet werden. Wir haben alſo nicht Urſach dieſes weitläufftiger zu erweiſen, weil wir unten bey der beſonderen Beſſerung ohne diß noch einmahl daran gedencken. Wie die äuſſerlichen zumahl die wollüſtigen Objecta die Augen zu böſen Lüſten und weiter reitzen können, wird ein jeder auch eini-

einigermaſſen bey ſich abnehmen können. Daß anderer Leute Erzehlungen faſt zu allen Arten derer Laſter Gelegenheit machen, iſt durch die Erfahrung zu einer hinlänglich gegründeten Warheit gediehen. Ein wollüſtiger Menſch hört deßwegen gar zu gerne von dergleichen Dingen was erzehlen, weil er dadurch die nachdrücklichſten aber auch verkehrteſten Reitzungen bey ſich erwecken kan. Daß auch böſe Bücher billig hieher zu rechnen, darff niemand übel nehmen, weil die Anmerckungen von denen unordentlichen Bewegungen, welche durch das Leſen ſolcher Schrifft entſtehen, ihre Richtigkeit ſchon längſt gefunden.

§. 184.

Bey dieſer Gelegenheit iſt ſonderlich derer Romanen zu gedencken, von deren Gebrauch und Mißbrauch hin und wieder unterſchiedlich geſprochen wird. Einige behaupten dieſelben überall; andere verwerffen ſie gantz und gar; Was iſt demnach von dieſen beyden Meynungen zu halten? Diejenigen welche dergleichen Bücher defendiren wollen, bringen ein hauffen Urſachen an, unter welchen dieſe die vornehmſten ſeyn: (a) Man lerne einen artigen muntren Stylum daraus; (b) Man finde die netteſten Briefe darinnen; (c) Die Lehren und Hiſtorien würden in denenſelben auf lebendige und angenehme Art vorgeſtellet, daß man dieſelben am leichteſten faſſen könne; und endlich (d) würde das Gemüth dadurch ergetzet.

tzet. Die andern, welche dieſe Bücher überhaupt verwerffen, brauchen erſtlich Wiederlegungen, und denn beſondere Urſachen. Auf das erſte antworten ſie, daß ſelten eine Roman mit ſolchen Stylo geſchrieben ſey, welchen man anderswo brauchen könne. Und das iſt auch wohl die bittre Warheit. Der Stylus in Romainen iſt meiſtentheils verliebt, oder ſchmeckt ſonſt nach Affecten, iſt öffters Poetiſch, braucht gräuliche Ausſchweiffungen; welches alles ſich ſelten oder gar nicht wieder appliciren läſt; worzu auch dieſes kömmt, daß man noch andere unſchuldigere Subſidia hat einen feinen Stylum zu lernen. Auf die folgende Urſache antworten ſie, daß die Romanen insgemein Liebes-Briefe in ſich hielten, welche man nirgends brauchen könte. Denn bey Perſonen welche man nicht zu heyrathen gedächte, und wo man eitle Abſichten hätte, wären dergleichen Briefe ſehr ſündlich; hätte man aber eine redliche Neigung gegen eine gleichfals honette Perſon, und man wolte dieſelbe gerne entdecken, ſo könte man dieſe Briefe nicht brauchen, weil ſie allzu affectirt eingefädelt wären, welche rechtmäßig liebenden Perſonen höchſt-verdrießlich fielen, weil ſie keiner Zeile trauen dörfften. Je aufrichtiger jemand ſeine redliche Neigung entdecken könte, je angenehmer wären die Briefe zu leſen, wenn je dergleichen geſchrieben werden ſolten. Dieſes hat wohl wieder ſeine Richtigkeit. Auf das dritte antworten ſie, daß die

aller-

allerwenigſten Romanen an tüchtige und nützliche Moraliſche Lehren gedächten; die meiſten aber fielen auf eitle Liebs-Maximen. Die Hiſtorien würden insgemein nur erdichtet, oder doch mit erdichteten Umſtänden vermiſchet, daß man ſie alſo zu nichts brauchen konte; welches wohl wieder ſeine geweiſte Wege hat. Auf das vierdte antworten ſie endlich, daß dergleichen Ergetzung gar zu leicht eine Wolluſt zum Grunde habe, und eine Eitelkeit nach ſich ziehe; alſo ſolle man ſich billig was anders, beſſers und was ſicherers zur Ergetzung erwehlen. Welchen Rath man nicht verwerffen kan. Die beſonderen Urſachen, welche die andere Parthey noch braucht, ſind ohngefehr folgende: **Erſtlich** wären die allermeiſten Romanen voller geilen Redens-Arten und Begebenheiten, dadurch ein junger Menſch, zumahl wenn er ein Sanguineus iſt, gar leicht in die gröſte Uppigkeit fallen könte. Denn ein ſolcher hätte eine ſtarcke Imagination, welche dasjenige, was in denen Romanen erzehlet würde, gar lebendig vorſtellete, und die böſen Lüſte ſo ſtarck erregete, als wenn die Sache ſelbſt vor Augen wäre. Dieſes iſt wieder nicht zu läugnen. **Nachgehends** würde auch ſo eine freye Redens-Art in denen Romanen gebraucht, welche diejenige Gravität nicht bey ſich führete, welche Moraliſche Lehren bey ſich haben müſten, wenn ſie ſolten einen Eingang in die menſchliche Gemüther finden. Und was dergleichen

mehr iſt, welches alles ſeine Richtigkeit hat. Kürtzlich davon zu reden, ſo dörffte folgendes Urtheil ſeine Richtigkeit haben: Romanen ſind gemeiniglich ſolche Bücher, darinnen man die Welt heyrathet, und dem Creutze Chriſti gäntzlich abſaget. Den Nutzen, den ich Körngen-Weiſe in denſelben ſuche, finde ich Klumpen-Weiſe in andern vortreflichen Büchern. Wenn man alſo gleich die Romanen in gute und böſe eintheilt, und nur die guten behaupten will, ſo findet man derſelben erſt gar zu wenig; zum andern lieſt man dieſelben doch nicht auf ſolche Art, wie man ein gut Moraliſch Buch leſen kan; daher überhaupt denen zumahl jungen Leuten die Romanen niemahls gar zu ſehr anzupreiſen ſind, ob man wohl die unſchuldigen an ſich ſelbſt nicht gantz und gar verwirfft. (*)

§. 185.

Auf ſolche Weiſe behalten alle vier Arten derer böſen Gelegenheiten ihre Gefahr; und wenn wir oben geſagt, man ſolle die böſen Gelegenheiten vermeiden, ſo muß dieſe Lehre auf alle vier Arten applicirt werden. Die aufſteigende böſe Gedancken kan man durch ein aufrichtiges Gebet, und andere gute Betrachtungen nachdrücklich hemmen und unterdrücken. Was die äuſſerlichen Sinne, und inſonderheit die Augen betrifft, ſo muß man dieſelbe nicht leicht zu einem gefährlichen Objecto wenden

oder

(*) Conf. Huetius *de l' Origine des Romans*, Gotthardus Heideggerus & alii.

oder darauf hafften laſſen, ſondern man muß ſich davor hüten, oder bald davon wegkehren. Hiob ſpricht: (*) **Er habe mit ſeinen Augen einen Bund gemacht/ daß er nicht achtete auf eine Jungfrau.** Da heiſts: Gehe hin und thue deßgleichen. Eben dahin zielet auch das **Auge ausreiſſen** beym Heylande. (**) Böſe Erzehlungen darff man nicht anhören, ſondern man muß vielmehr ſein Mißfallen bezeigen und eine andere Sache aufs Tapet bringen. Böſe und üppige Bücher aber muß man gar weglaſſen. Und alſo braucht man das letzte Mittel mit guten Nutzen.

§. 186.

Dieſes waren die General-Mittel nach ihren dreyen Claſſen: Nun kommen wir zu denen ſpecial-Mitteln, welche bey dieſer oder jener Haupt-Neigung oder Begierde können gebraucht werden. Weil wir aber die Specialia meiſt in dem folgenden Capitel abhandeln werden, ſo wollen wir nur noch einige Vorſtellungen wieder den Hochmuth, Wolluſt und Geitz, nebſt einigen Recommendationen derer vornehmſten Tugenden, nemlich der Gottesfurcht, Mäßigkeit und Gerechtigkeit inſonderheit vortragen. Was **erſtlich den Hochmuth** betrifft, ſo hat man ſich vorzuſtellen (a) **wie ſo gar was kleines die Ehre dieſer Welt ſey.** Groſſe Potentaten und Helden thun wohl was,

(*) Hiob. XXXI, i.

(**) Matth. V, 29.

das in der gantzen Welt faſt ein Aufſehn macht; allein priuat-Perſonen ſind deſſen nicht leicht fähig. Wenn nun einer in groſſen Ehren iſt, wiſſen manchmahl auch mehr Leute davon, als die in ſelbiger Stadt, oder zum höchſten in derſelben Provintz ſind, wo er ſich aufhält? Wie lange lebt ein ſolcher Menſch? Wie lange leben auch andere, die ſeine groſſe Ehre mit angeſehn? Der Ruhm hört meiſtentheils mit beyder Tode auf. Und wenn ſich ein ſolcher bey ſeinen groſſen Ehren ein wenig gegen das gemeine Volck verdrießlich erwieſen, ſo folgt nach ſeinen Tode mehr Schande als Ruhm. (*) Ferner hat man (b) zu bedencken, wie mühſam die Ehre zu erhalten/ und mit was Verdrüßlichkeit/ Angſt und Arbeit ſie zu behalten ſey. Wie muß man ſich nicht darum bearbeiten, ſchmiegen und biegen, auch Koſten anwenden, ehe man eine Ehren-Stelle erlangt. Und wenn man ſie überkommen hat, erfordert es wieder viele Koſten, wenn man ſich, wie es heiſt, Standes-mäßig halten will. Da rui-

nirt

(*) ANTONINUS Imperator *L. III. §. 8. de ſe ipſo ad ſeipſum: Exiguum,* inquit, *ſane tempus, quod viuit quisque: perexiguus etiam terræ, in quo viuitur, angulus: etiam longiſſima poſt obitum fama, exigua res: quæ & ipſa per ſucceſſionem conſeruatur homunculorum mox moriturorum, ac ne ſe quidem ipſos cognoſcentium, nedum eum, qui iam pridem fato conceſſit.*

nirt man öffters ſeinen und ſeiner Kinder Unterhalt, welches abermahls nichts als Schimpf und Schande auch nach dem Tode nach ſich ziehet. Man hat über diß viel Arbeit, Sorge, Neid und Nachſtellungen, und dergleichen mehr. Man ſoll auch (c) erwegen, **wie unbeſtändig die Ehre ſey/ und daß** die höchſte Stuffe der Ehren-Treppen öffters auf einen tieffen Grund und Herabſtürtzung ziele. Die höchſten Berge ſind dem Donner am nächſten. (*) Wer allzunahe an die Sonne flieget, der verbrennet die Flügel. Noch iſt vor allen (d) wohl zu erwegen; **Je mehr man aus Hochmuth ſich der gröſten Ehre nähert/ je weiter entfernet man ſich von derſelben.** Die gröſte Ehre iſt ohnſtreitig, GOtt mit ſich vereiniget ſehen, denſelben zum Freunde haben und ihm dienen; von dieſer entfernet man ſich, wenn man aus Hochmuth nach der gröſten Ehre in der Welt ſtrebet. Man wird bey GOtt durch den Hochmuth am meiſten verhaſt. **Er**

(*) Hic locum habet illud: *Tolluntur in altum, ut lapſu grauiore ruant.* Liuius *L. XXX. c.* 30. de quodam ita iudicat: *Qui non ſtatuendo tandem felicitati modum, nec cohibendo efferentem ſe fortunam, quanto altius elatus erat, tanto fœdius corruit.* Idem *c.* 31. ſequentia verba Scipionis adfert: *Humanæ infirmitatis memini, & vim fortunæ reputo, & omnia, quæcunque agimus, ſubiecta eſſe mille caſibus ſcio.*

wiederſteht ſo gar denen Hoffärtigen. (*) Endlich muß man ſich (e) das Vergnügen/ Ruhe und Herrlichkeit der Demuth recht vorſtellen. Wer erſt hiervon einen rechten Geſchmack bekömmt, wird gerne demüthig ſeyn, und ſich vor allen Gelegenheiten des Ehrgeitzes hüten. Auf dieſe Art kan man ſeine Vorſtellungen ohngefehr einrichten, wenn man dem Hochmuth abſagen will. Sonſt aber ſind noch weit artigere Gedancken zu finden, womit der Hochmuth recht ſchlimm vorgeſtellet wird, die einem jeden, welcher der Sache ein wenig nachdencket, leicht beyfallen, auch hin und wieder in nützlichen Büchern angetroffen werden. (**)

§. 187.

Was zum andern die Wolluſt anlangt, ſo kan man abermahl ſeine Gedancken und Vorſtellungen nach folgender Ordnung einrichten. Erſtlich ſtelle man ſich vor wie eitel/ vergänglich und ſchnöde die Wolluſt ſey. (***) Es komme die Wolluſt an auf Eſſen und Trin-

(*) 1. Petr. V, 5.

(**) Inter antiquos celeberr. Buddeus præſertim commendat Senecam *Epiſt.* 66. 71. 110. 113. & Antoninum *l. c. L. IV.* §. *3 & lib. VII.* §. *29.* (*Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 5. In nota ad* §. *42.*) Ex recentioribus vero inter alios legendi ſunt Anonymus *in der menſchlichen Klugheit, Sect. XVI.* & Ludov. Ernest. à Faramond *in denen Lebens-Regeln c. 2.*

(***) M. Aurelius Antoninus *L. VI. de ſe ipſo*

Trincken oder ſonſt was, ſo währet es nicht viel länger, als einen Augenblick. Wir haben gar zu einen kurtzen Halß, ehe wir recht an das Wohlſchmecken dencken, iſt die delicateſſe durch. Um deßwillen möchte ſich mancher einen Storchs-Halß wünſchen, damit er den Geſchmack fein lange fühlete; Er würde ſich aber nicht viel Vortheil ſchaffen, maſſen die Geſundheit des Menſchen öffters bittere Kräuter-Träncke erfordert, welche denn auch fein lange in dem Halſe grantzen würden. Vieles von der Wolluſt beſteht auch nur in der Einbildung, und wenn man alſo alles erlanget, ſo hat man doch nur einen leeren Schatten. Uberdiß gerathen wir durch das allzugroſſe Verlangen nach Wolluſt unter die unvernünfftige Compagnie, welche mehr auf den Leib, als die Seele ſiehet. (*) **Zum andern erwege man die groſſe Unluſt/ welche ſich ordentlich bey der Luſt einfindet.** Alle Welt-Menſchen

 wer-

§. 10. ita ſcribit: *Quam præclarum illud eſt, ciborum & eduliorum, quorumcunque tales in animo notiones impreſſas & conſignatas habere: hoc eſt piſcis cadaver, illud avis aut porci: item falernum ſuccus eſt exiguus gulæ, purpura capilli oviculæ modico teſtudinis ſanguine imbuti &c.*

(*) *Voluptas bonum pecoris eſt.* SENECA Ep. 92. *Hos itaque ventri obedientes, animalium loco numeremus, non hominum.* Idem Epiſt. 60.

werden geſtehen, daß auf Wolluſt Unluſt und nachdrückliche Reue folget. Die Küche und Keller bringen wohl mehr Menſchen um als das Meer. Die vollbrachte Wolluſt iſt wie ein ausgelöſchet Licht, welches einen garſtigen Geruch nach ſich läſt. Zum dritten ſtelle man ſich vor, wie man durch **dergleichen Eigen-Liebe das höchſte Gut verliere/ und in das höchſte Elende gerathe. Endlich** betrachte man die herrliche Ruhe, und das beſondere Vergnügen, welches man durch die Mäßigkeit und Keuſchheit erlanget u. ſ. w. ſo wird ſich das Verlangen zur Wolluſt ſchon verlieren. (*)

§. 188.

Was **endlich** den Geitz betrifft, ſo kan man ſich abermahl vorſtellen, (a) **daß derſelbe gantz vergeblich** ſey. Denn der Menſch hat ſehr wenig zu ſeiner Erhaltung vonnöthen, was einer drüber begehret, heiſt unnöthig; denn er kan es öffters zu nichts brauchen, als daß ers lachenden Erben überläſt. Jedoch muß einer nach ſeiner Gelegenheit ſeinen Beruf immer friſch und wacker treiben, damit er den Seegen von GOtt erhalte, den er ihm vermittels der Arbeit zugedacht; nur darff er nicht weiter gehen und Reichthum unordentlicher Weiſe ſuchen. Man kan (b) ferner erwegen,

daß

(*) De voluptatum fœditate celeberr. BUDDEUS l. c. legendos cenſet EPICTETUM in *Enchirid. c. 56.* & ANTONINUM *L. VI. c. 26.* add. FARAMOND *l. c. c. 15.*

daß der Geitz recht thöricht ſey. Der Menſch iſt klug, wenn er durch von GOtt vergönnete Mittel was zu erwerben ſucht. Wer aber nach Reichthum durch unzuläßliche Mittel ſtrebt, wie es bey Geitzigen herzugehen pflegt, der handelt ſehr unklüglich. Denn er ſucht mehr als er braucht; er ſucht ſich dem Scheine nach zu erhalten, und ruinirt ſich doch durch die Gefahr, Arbeit und Sorge. Wenn er was erhalten hat, getrauet er nichts davon zugenieſſen, er leidet öffters Hunger und Kummer darbey, oder lebet wenigſtens ſehr karg und genau, und geneuſt nur geringe grobe Speiſen, die zwar nicht viel koſten, aber ſeiner Leibes-Conſtitution leicht zuwieder ſind. Ich habe angemercket, daß öffters diejenige am geitzigſten geweſen, und ſich am wenigſten zu gute gethan, welche keine ordentliche Erben gehabt. Heiſt dieſes nicht unklüglich gehandelt, zumahl wenn man ſiehet, daß die himmliſchen Reichthümer darbey verlohren gehen? Man betrachte weiter (c) **mit was Mühe/ Sorge und Gefahr Reichthümer/ worbey der Geitz ſich ereugnet/ geſucht und erhalten werden; mit was gröſſerer Mühe/ Sorge/ Furcht und Gefahr dieſelben bewahret werden:** Man ſchläft unruhig und mit Sorgen, ehe man was erwirbt, man liegt mit noch weit gröſſerer Unruh im Bette, wenn man was beſitzt. Bald befürchtet man Feuer, bald Diebe und Mörder, bald andere unglückliche Fälle, welche denen

Gei-

Geitzigen einen unbeſchreiblichen Schmertzen verurſachen. (*) Letzlich führe man ſich zu Gemüthe die Ruhe/ welche genoſſen wird/ wenn man mit wenigen zu frieden iſt. Solte nicht ein Stückgen trocken Brod beſſer ſchmecken, wenn man weiß, daß eine ruhige Nacht darauf folget, als der Beſitz derer gröſten Reichthümer, bey welchen man ſich vor der unruhigen Nacht ſchon am Tage fürchtet?

§. 189.

Auf eben dieſe Art kan man die vornehmſten Tugenden, als die Gottesfurcht/ Mäſſigkeit und Gerechtigkeit durch beſondere Vorſtellungen ſich recommendiren, damit der Wille deſto mehr darzu geleitet und gezogen werde. Bey der Gottesfurcht/ welche den gantzen Gottesdienſt in ſich faſſet, kan man erwegen, daß ſo offt man die Pflichten gegen Gott ausübet, ſo offt ſey man GOtt am nechſten, und gehe mit Ihm um. Man kan kein vollkommener Obiectum derer Gedancken finden, als GOtt; daher die Erkäntniß deſſelben vor die gröſte Weißheit zu halten. Dienen wir GOtt, wo mögen wir einen edlern Dienſt antreffen? Lieben wir Ihn, ſo liebt Er uns vorher, darbey und darnach. Suchen wir uns mit Gebet zu Ihm zu nahen, ſo iſt Er ſchon da. Preiſen wir Ihn, ſo giebt er uns eine Gegen-Freude in unſer Hertz. Ergeben wir Ihm unſer Hertz, ſo giebt

(*) De Auaritia vid. SENECA *Epiſt.* 16. & 25. add. FARAMUND *l. c. c.* 3.

giebt Er ſich ſelbſt davor, wo kan ein gröſſerer Wucher gefunden werden? Hoffen wir auf Jhn, ſo hilfft Er uns. Trauen wir Jhm, ſo läſt Er uns nicht fehlen und zu Schanden werden, u. ſ. w.

§. 190.

Die **Mäßigkeit**/welche alhier alle Pflichten gegen uns ſelbſt in ſich faſſet, kan ohngefehr durch folgende Vorſtellungen deſto eher zur Ausübung gebracht werden. Wenn man die Pflichten gegen ſich ſelbſt ausübet, ſo thut man ſich das allerbeſte zu Gute. Man erkennet was nöthig und nützlich, und alſo fehlt es einem nicht leicht an dem, was er billig wiſſen ſoll. Man weiß in denen meiſten Fällen, was zu thun oder zu laſſen ſey. Es befindet ſich nicht allein die Seele, ſondern auch der Leib recht wohl und vergnügt, alle Gliedmaſſen thun das Jhrige, an keinem ſpürt man leicht ein Gebrechen. Man geht den richtigſten Weg ſeiner Nahrung nach. Alles was der Geſundheit zuträglich iſt, ſchmeckt uns wohl, ſolte es auch noch ſo bitter ſeyn, und ſo weiter.

§. 191.

Die **Gerechtigkeit**/ welche alle Pflichten gegen andere in ſich begreifft, mag durch folgende und dergleichen Vorſtellungen recommendirt werden. Wer gerecht lebet hat genug, wenn er auch nichts hat; denn wer ſich jederzeit redlich und gerecht gegen ſeinen Nechſten aufführet, findet allezeit Leute, welche ihre Gerechtig-

tigkeit durch Hülffe und Barmhertzigkeit auch wieder an ihm ausüben. Was man hat, kan man das Seinige heiſſen, weil nichts darunter begriffen, welches andern Leuten ungerechter Weiſe abgedrungen oder ſonſt vorenthalten worden. Man hat bey dem wenigen, das man beſitzt, deſtomehr Seegen zuerwarten, weil nichts ungerechtes darbey iſt, welches das Unſrige mit weg friſt. Wir thun niemand nichts zu leide, ſo haben andere deſto weniger Urſache uns zu beleidigen. Wir erweiſen andern Gutthaten, ſo haben wir wiederum Gutes zuerwarten. Wir halten unſere Bündnüße, Vergleiche und dergleichen, ſo haben andere deſtoweniger Urſach uns zuhindergehen, u. ſ. w.

§. 192.

Dieſes wäre ein kurtzer Vorſchlag, wie man die Special-Mittel einrichten könne. Wenn wir hätten weitläufftiger verfahren wollen, ſo hätten wir die ſchönſte Gelegenheit gehabt feine Vorſtellungen und Sententien anzubringen, womit ſonſt die Frantzoſen ſich groß zumachen pflegen; allein weil ohne dieß noch die Special-Morale zurücke, da hin und wieder dergleichen moraliſche Maximen ſich beyfügen laſſen, ſo haben wir uns alhier nicht länger aufhalten dörffen. Ehe wir inzwiſchen dieſe Mittel verlaſſen, wollen wir noch einige nöthige Anmerckungen hinzuſetzen. Wir haben gleich anfänglich bey denen Mitteln errinnert, daß man ſich vor zweyen Extremis hüten müſſe, daß man dieſelben

ben nicht gar vor unnütze halte, und verwerffe; aber auch nicht allzu hoch in die Höhe hebe, und deren Unzulänglichkeit zur wahren Bekehrung läugne. Dieſe zweyfache Errinnerung konte damahls nicht nachdrücklich ausgeführet werden, weil die Mittel ſelbſt noch nicht bekannt gemacht worden: Jetzo aber läſt ſichs eher davon urtheilen, nachdem wir zeithero dieſelben einigermaſſen unterſucht. Es ſind alſo ſonderlich zwey Anmerckungen allhier zu machen, deren die erſte von der Krafft und Nutzen derer natürlichen und philoſophiſchen Mittel, die andere aber von deren Unzulänglichkeit in der wahren Bekehrung eines Menſchen handeln ſoll. Was demnach **erſtlich** die **Krafft und den Nutzen dieſer Mittel** anlangt, ſo kan man denſelben aus zweyen Uhrkunden ſonderlich erkennen lernen. Die **erſte** iſt die **Gegeneinanderhaltung des Willens und dieſer Mittel.** Wenn wir die Natur und Eigenſchafften des Willens betrachten, ſo finden wir, daß er von einem Objecto zum andern, und folglich vom böſen zum guten gelencket werde, durch die **Vorſtellung des Verſtandes** / durch die Ubungen oder gute Gewohnheiten u. ſ. w. Weñ wir die Mittel dargegen halten, ſo ſehen wir daß ſie hauptſächlich eben auf eine Vorſtellung und Ubung ankommen. So erkennen wir alſo ſchon, daß dieſe Mittel allerdings fähig ſind den Willen von dem böſen zum guten zu lencken; Folglich ſchlieſſen wir auch, daß dieſelben

ſelben in der Beſſerung des Willens müſſen kräfftig und nützlich ſeyn; denn darinnen beſteht hauptſächlich die Beſſerung; daß der Wille von denen Laſtern zur Tugend geführet werde; Und welche Mittel fähig ſind dergleichen zu befördern, dieſelben nennet man kräfftig und nützlich. Die andere Uhrkunde iſt die Erfahrung. Man ſieht nicht allein an ſich, ſondern auch an andern, daß ſie ordentlich nebſt denen übrigen Mitteln durch gehörige Vorſtellungen und Ubungen ſich zu einem honetten Leben bringen laſſen. Woraus man denn wiederum ſchlieſſen kan, daß dieſe Mittel müſſen ihre Krafft und Nutzen haben. Spricht jemand, wenn dieſe Mittel ſo kräfftig ſind, warum ſchlagen ſie denn nicht bey allen an? Hierauf iſt aber bereits oben geantwortet worden, daß die Menſchen ſchuld daran wären, welche die Vorſtellungen nicht in ihr Gemüth eindringen lieſſen; Zudem kömmt es nicht allein auf die Vorſtellungen an, ſondern der Beyſtand GOttes kan das beſte ausmachen, den man mit dem Gebete, welches alſo gar ein kräfftiges Mittel auch iſt, erhalten kan. Solte jemand ferner einwenden, wenn die Mittel kräfftig wären, warum denn dieſelben nicht die vollkommene Bekehrung des Menſchen zu GOtt zuwege brächten? Hierauf dient wiederum zur Antwort: Eine Artzeney kan kräfftig ſeyn und heiſſen, wenn ſie nur dieſe und jene Kranckheit, nicht aber eben alle hebt; oder

wenn

wenn ſie bey einer gar zu deſperaten Kranckheit nur eine Zubereitung zur Cur zuwege bringt. Dieſes läſt ſich meines Erachtens gar wohl auf die Beſſerung des Willens und deren Mittel appliciren. Wenn die letzteren nur fähig ſind, den Menſchen ſo weit zu beſſern, daß er nur von denen Fehlern und Laſtern befreyet wird, welche ihn in dieſem Leben unglücklich machen, ſo ſind ſie kräfftig genug, weil die Philoſophie ohne diß hauptſächlich auf dieſes Leben, und deſſen Wohlfahrt ſiehet. Und ſo es auf die Bekehrung zu GOTT ankömmt, wenn nur alsdenn dieſe Mittel einige Zubereitung helffen zuwege bringen, ſo ſind ſie doch meines Erachtens kräfftig genug. Daß ſie aber den Menſchen zum wenigſten zu dieſer zeitlichen Wohlfahrt, ſo viel möglich, geſchickt machen, und daß ſie zu der rechten Bekehrung zum wenigſten die Zubereitung befördern, kan abermahl durch die Gegeneinanderhaltung der philoſophiſchen Mittel, und der zeitlichen Wohlfahrt, ingleichen durch die Erfahrung erkannt werden; iſt auch bereits oben erwieſen worden.

§. 193.

Spricht jemand: Gleichwohl ſind dieſe Mittel doch darinnen unkräfftig, daß ſie uns nicht vollkommen bekehren mögen. Hierauf können wir nun die andere Anmerckung mit ihren Umſtänden zur Antwort geben. Wir geſtehen freylich, daß dieſe Mittel nicht hinläng-

lich ſind, uns recht wieder zu GOtt zu bekeh-
ren, wenn wir von Ihm gewichen ſind. Denn
es iſt uns nicht allein das innere Verderben
des Menſchen, welches zumahl auf der Erb-
Sünde hafftet, nicht vollkommen bekannt;
ſondern die Beleidigung GOttes, welche durch
die Laſter entſteht, iſt ſo groß, daß wir durch
unſere Kräffte GOtt davor keine Genüge lei-
ſten können. Wenn man dieſes recht betrach-
tet, ſo erkennet man die Unzulänglichkeit derer
philoſophiſchen Mittel gar deutlich; allein die
Schuld liegt nicht ſowohl an dieſen, als viel-
mehr an den allzugroſſen Verderben des Wil-
lens. Die Kranckheit iſt zu deſperat, daß die
ſonſt kräfftige Mittel ſie nicht heben mögen.
Und alſo werden die Mittel an ſich ſelbſt nicht
unkräfftig, ſondern nur unzulänglich wegen der
Tieffe des Verderbens. Inzwiſchen werden
wir durch eben dieſe Erkäntniß, wie wir bereits
öffters gedacht, zu dem geoffenbahrtem Wor-
te GOttes geführet, welches uns die hinläng-
liche Mittel vollkommen zeigt.

§. 194.

Nachdem dieſes ſeine Richtigkeit hat, ſo
wollen wir nun kürtzlich noch **von der Art
und Weiſe reden / wie dieſe Mittel zu ih-
ren möglichen Endzweck zu appliciren ſind.**
Vor allen Dingen wird erſtlich erfordert, daß
dieſe Mittel mit Gebet angefangen und zu
rechter Zeit gebraucht werden. Laſter ſind
wie die Kranckheiten. Dieſe je älter ſie wer-
den

den, je gefährlicher werden ſie, wo man keine Artzeney braucht. Drum haben die Hn. Medici eine feine Lehre: Principiis obſta, ſero medicina paratur. Man muß der Kranckheit bey Zeiten vorkommen. Dieſes alles läſt ſich gar zu wohl in der Moraliſchen Cur appliciren. Je älter ein Laſter wird, je gefährlicher iſt es, je ſchwehrer kan man ſichs wieder abgewöhnen. Kommt man aber bey Zeiten mit denen Mitteln vor, ſo läſt ſich daſſelbe noch ſchon, ſo viel möglich, heben. Wenn man ſich täglich fein unterſucht, wird man bald gewahr, wenn ſich ein Laſter in die Gewohnheit bringen will; und alſo muß man gleich mit denen darzu dienlichen Mitteln hinterher ſeyn, damit man alsdenn nicht ſo eine ſchwehre Cur zu erwarten habe. Dieſe Regel erſtreckt ſich auch dahin, daß man fein in der Jugend anfangen ſoll ſich zu beſſern; wenn man alt wird, hat es alsdenn groſſe Schwierigkeit wegen der ſo langer Zeit angewöhnten Laſter. Dieſes hat jener wollen zu verſtehen geben, als er ſeinen Sohn laſſen erſtlich gantz junge Haſſel-Rüthgen, nachgehends etwas ſtämmigere, und endlich gantz alte Bäume beigen. Das erſte war leicht, das andere ſchwehr, das letzte faſt nicht möglich zu machen. Als nun der Sohn nach der Urſache fragte; ſo war die Antwort: Dieſes bedeute die Beſchaffenheit der Zucht. Jetzo wäre er jung und alſo leicht zu beigen und zu lencken, würde er älter werden, würden ſich viele Schwierigkeiten

zeigen, wenns endlich gantz zum grauen Alter käme, ſo wäre faſt alle Mühe vergebens. Jedoch darff dieſes niemand dahin ziehen, daß er wolle ſchlieſſen: Wenn die Mittel nur im Anfange des Laſters, oder in der Jugend helffen, ſo kan ich dieſelben nun nicht mehr brauchen, weil das Laſter, oder ich ſelbſt darinnen zu einen groſſen Alter kommen: Alſo iſt alle Beſſerung bey mir unmöglich. Nein, der Schluß iſt gantz falſch. Alte Schäden und deſperate Kranckheiten werden eben auch curiret, nur daß es ſchwehrer zugeht. Schwierigkeit iſt aber deswegen keine Unmöglichkeit. Und ſo iſt es auch mit denen Laſtern. Es ſoll niemand an der Cur verzweiffeln, er oder das Laſter ſey auch noch ſo alt. Die heilige Schrifft ſagt von ſolchen Curen: (*) **Bey dem Menſchen iſts unmöglich; aber bey GOTT ſind alle Dinge möglich.** Man brauche nur die Mittel recht, man bitte ſich die Hülffe GOttes aus, man überlaſſe ſich alsdenn derſelben; ſo wird es ſchon gehen. Dieſe Regel hat man nicht allein bey ſich, ſondern auch bey andern, welche gebeſſert werden ſollen, zu mercken.

§. 195.

Zum **andern** müſſen dieſe Mittel mit einer hinlänglichen **Wachſamkeit gebraucht** werden. Dieſe Regel flieſt meiſtentheils aus der vorigen. Soll ich ein Laſter oder Gewohnheit nicht laſſen zu alt werden, ſo muß ich bey allen mei-

(*) Matth. XIX, 26.

meinen Verrichtungen wachſam ſeyn, daß ſich nichts unordentliches oder laſterhafftes einſchleiche. Und wenn das Laſter ſchon da iſt, muß ich in der Cur alle Wachſamkeit brauchen. Gleich wie ein rechtſchaffener General bey einem ſchlimmen Feinde wenig ſchläfft, ſondern die gröſte Wachſamkeit bey allen Umſtänden anwendet; gleich wie auch ein rechtſchaffener Medicus bey denen Curen auf alle Zufälle achtung giebt, damit die rechte Geſundheit, nicht aber ein beſtändig ſieches Weſen erhalten werde. So muß auch einer in der Beſſerung wegen ſeines allzuſchlimmen Feindes, welches die Eigen-Liebe iſt, und wegen der daher rührenden gefährlichen Zufälle genau achtung geben, daß ſich nicht was arges einſchleiche. Dieſes iſt ſonderlich dahin zu appliciren, daß man in der Beſſerung derer Laſter ja achtung gebe, damit man dieſelbe mit der wahren Tugend verwechſele, und zu der rechten Beſſerung gelange, nicht aber ein Laſter durch das andere vertreibe, und nur zu einer Schein-Tugend bringe. Es geſchieht dieſe unglückliche Cur gar zu offt, daß wenn einer die Wolluſt beſſern will, ſo fällt er auf die Hochmuth oder den Geitz; dieſe weil ſie nicht allzuwohl bey der Wolluſt ſtehen können, machen daß man denckt, man ſey gebeſſert, weil ſich die Würckungen der Wolluſt nicht mehr ſo äuſſerlich ſpüren laſſen; allein man hat nichts mehr als aus einem krancken Lager ein ſieches Bette gemacht, welches weit

ſchlimmer als das vorige iſt. Wenn man ſich zu einer Schein-Tugend bringt, ſo bildet man ſich ein, man ſey tugendhafft und fromm, geht auch in ſolcher Sicherheit fort; wenn aber einer weiß, daß er wollüſtig iſt, ſo denckt er eher an die Beſſerung, weil er doch erkennt, daß Wolluſt ein Laſter ſey. Dieſe Regel iſt abermahl ſowohl bey ſich, als auch bey andern zu appliciren, damit an ſtatt derer Laſter ſich keine Schein-Tugenden einſchleichen, welche in der That nichts, als Laſter ſind. Man muß alſo die Kennzeichen ſowohl der wahren Tugend, als derer Laſter fleißig appliciren, damit man wiſſe, was wahre Tugenden ſeyn, und welche nur den Schein darvon haben.

§. 196.

Zum **dritten** müſſen die Mittel mit **Gedult und Beſtändigkeit** gebraucht werden. Wenn die Kranckheit ſo tieff eingewurtzelt, ſo läſt ſie ſich durch ein Gläßgen Artzeney nicht allezeit heben, man muß dererſelben mehr brauchen und beſtändig fortfahren, biß dieſelbe ſo viel möglich, gehoben wird. Eben alſo geht es auch mit denen Moraliſchen Kranckheiten oder Laſtern; insgemein wurtzeln dieſelben gar bald ein, daß ſie ſich auf einmahl nicht vertreiben laſſen; man muß alſo Fleiß und Beſtändigkeit brauchen ſo lange, biß man Herre wird. Damit wir aber erkennen, wenn die Kranckheit gehoben und das Laſter einigermaſſen gedämpffet, oder gar überwältiget ſey, ſo müſſen

wir

wir zuweilen eine Prüffung anſtellen / wie weit es mit der Beſſerung kommen ſey? Hiervon führt nun der Herr geheimde Rath Thomaſius gar einen feinen Diſcours, (*) deſſen Begriff folgender ſeyn möchte: Gleich wie ein Patiente, wenn er Artzeney gebraucht hat, nicht ſtets auf ſeinem krancken Lager liegen bleibet, ſondern nach und nach verſucht, ob er ſich vom Bette aufmachen, die friſche Lufft vertragen, und die Arbeit geſunder Leute verrichten könne: = Alſo muß auch ein Menſch, der ſeine Affecten (und laſterhafte Neigungen) dämpffen will, anfangen zu verſuchen, ob er in der Dämpffung zugenommen habe oder nicht, und wie weit er geſchickt ſey, ſich wieder die Reitzung böſer Exempel und anderer Dinge, die mit ſeiner Gemuths-Neigung eine Gleichförmigkeit haben, zu vertheidigen. Wiewohl er auch hier zuförderſt ſein innerſtes wohl zu prüffen hat, damit er ſich nicht durch allzu zeitige Aufmachung in Gefahr begebe. Wie etwa ein Patiente ſich prüffet, ob ihm innerlich ſowohl ſey, daß er ſich getraue aus dem Bette zu machen. = Alſo muß auch ein Menſch, der ſich beſſern will, ſich wohl prüffen, ob ihm die Meidung böſer Geſellſchafft und derer ihm ſonſt angenehm geweſenen Dinge noch ſauer werde, oder ob er deren Mangel leicht ertrage; Ob

(*) *In der Ausûbung der Vernunfft-Lehre c. 14. §. 22. ſeqq.*

ihm die Ausübung derer Dinge, die ſeiner herrſchenden Gemüths-Neigung zuwieder ſind, verdrießlich, und die Geſellſchafft tugendhaffter Leute eckelhafft ſey; oder ob er bey ſich anhebe eine Zuneigung darzu zu empfinden? Hat er nun Gelegenheit gehabt ſeine Kräffte zu prüffen, wie weit er im Böſen ab, und am Guten zugenommen, muß er nach vollbrachten Thun, und nach dem er wieder vor ſich iſt, eine genaue Prüffung anſtellen, wie es mit der Probe abgelauffen, ob er ſich wieder die Reitzungen defendirt hat, oder ob dieſelben Meiſter über ihn worden. = Befindet er, daß er ſich wohl vertheidiget, und die Verſuchung wohl ausgeſtanden hat, ſo iſt ihm entweder die Vertheidigung leicht oder ſauer ankommen. In dem erſten Fall wird er deßhalben nicht alſobald aufhören ſeine Begierden (und Neigungen) zu dämpffen, und die Tugend zu ſuchen; ſondern er wird vielmehr darinnen fortfahren. = = Iſt ihm aber die Vertheidigung ſauer worden, wird er noch mehr Urſache haben die Reitzungen ſeines Affects zu meiden, und die Ubung derer tugendhafften Verrichtungen, ſo denenſelben zuwider ſind, vor die Hand zu nehmen. = = Befindet er aber, daß er von denen böſen Neigungen überwältiget worden, und er bey dem Streite doch lange, oder länger, als er ſonſt gewohnt geweſen, wiederſtanden, hat er eben daſſelbe zu beobachten, was wir nur jetzo von dem geſagt haben, der mit groſſer Mühe

die

die Verſuchung überwunden. Daferne er aber leichtlich überwunden worden, dergeſtalt, daß er bey ſich faſt keine Krafft gefunden, Widerſtand zu thun, ſo hat er ſich wohl in acht zu nehmen, dergleichen Gelegenheit noch eine Zeitlang zu meiden. Merckt er aber, daß er gar wohl Widerſtand thun können, wenn er ſich nur hätte in acht genommen, ſo muß er ſich künfftig vorſichtiger aufführen. Dieſe Regel hat man abermahl ſowohl bey ſich, als andern zu mercken.

§. 197.

Zum **vierdten** müſſen die Mittel mit aller **Ordnung und Klugheit** applicirt werden. Es iſt bereits oben gedacht worden, daß man ein Syſtema propenſionum oder eine Ordnung derer böſen Neigungen und Laſter machen, und darnach die Beſſerung einrichten müſſe. Und eben dieſes iſt die Ordnung welche wir alhier meinen. Wenn ein Medicus einen Patienten hat, der an drey Kranckheiten zugleich darnieder liegt; iſt er ja wohl darauf bedacht, daß er diejenige, welche am tiefſten eingewurtzelt iſt, als die gefährlichſte bey dieſen Patienten, dämpfe, die andern aber, die ſich noch nicht ſo feſte geſetzet haben, und alſo nicht ſo gefährlich ſind, indeſſen hindere, daß ſie nicht weiter einreiſſen. (*) Eben alſo muß man mit denen moraliſchen Kranckheiten und Laſtern verfahren. Wenn man erſtlich erkennt hat, welches das Haupt-Laſter ſey, und wie die

(*) *Idem ibid.* §. 4.

andern darauf folgen, ſo braucht man zwar bey allen gehörige Mittel, (*) hauptſächlich aber ſiehet man auf die Haupt-Neigung, damit bey derſelben die meiſte Mühe und Fleiß gebraucht werde. Sonderlich muß bey der Beſſerung die Klugheit darinnen angewendet werden, daß man auf alle Umſtände des Alters, Standes und dergleichen die Application einrichtet. Bey einem jungen Menſchen darf man öffters nur ſinnliche Vorſtellungen des Schadens, ſo aus denen Laſtern entſteht, brauchen, ſo iſt es gut; ein Alter will aber die bündigſten Beweißthümer haben. Bey einem Sanguineo darf man bey ſeinem Laſtern nur Furcht oder Drohung brauchen, ſo läſt er ſich öffters lencken; ein Cholericus aber will lauter Grund und Gewißheit derer Ermahnungen wißen.

§. 198.

Endlich muß man nicht allein die Mittel/ welche wieder die Laſter ſtreiten/ ſondern auch diejenigen/ welche ein tugendhafftes Leben erwecken/ und fortſetzen helffen/ appliciren. Viele handeln wieder dieſe Regel und dencken, wenn ſie ſich nur vor Laſtern hüten, und die darzu gehörige Mittel brauchen, ſey es ſchon gut, ob ſie gleich nicht nach denen vorgeſchriebenen Tugenden trachten. Dieſe werden auf ſolche Weiſe zu einer Faul- und Sicher-

(*) Vid. doctiſſimus NICOLAUS HIERON. GUNDLINGIUS *in Via ad veritatem P. II. c. 19. §. 11. & ſeq.*

Sicherheit, nicht aber zur Beſſerung gelangen. Die Herren Medici machen es hierinnen beſſer, ſie geben nicht alleine Artzeney, welche das Böſe abführen, ſondern welche auch die Glieder des Leibes ſtärcken. Beydes muß beyſammen ſeyn. Denn wenn der Wille von einem, nemlich laſterhafften Objecto abgeführt wird, ſo will er ein anders haben; wird ihm nicht was tugendhafftes vorgeſtellt, ſo fält er wieder auf das vorige, oder ein ander laſterhafftes Objectum.

§. 199.

Soviel haben wir von denen Mitteln und deren Application vorzutragen vor nöthig erachtet. In einem Compendio läſt ſich nicht alles anbringen; es muß auch was vor den Diſcours übrig bleiben; inzwiſchen dencke ich, es ſollen die nöthigſten Lehren zum wenigſten dergeſtalten berühret ſeyn, daß man nachgehends weiter fortfahren kan. Wer dieſe zweyfache Lehre von denen Mitteln und der Application ein wenig genauer betrachtet, wird leicht die Spuren finden, wie ſie theils aus der Natur und Endzweck, theils aus denen zufälligen Umſtänden genommen ſind. Und dieſes darf auch anders nicht ſeyn, wie wir bereits oben gemeldet. Ehe wir aber dieſe gantze Abtheilung und mit derſelben das gantze Capitel verlaſſen, wollen wir gewöhnlicher maſſen noch die Uſus kürtzlich beyfügen. Uberhaupt hat die Lehre von denen Mitteln und deren Application

tion dieſen Nutzen, daß man daher die **Möglichkeit** / wie auch die Art und Weiſe der **natürlichen Beſſerung des Willens** erkennen lernet. Dieſe Abhandlung trägt alſo das Beſte zur Ausübung bey. Sonſt aber kan man aus ein und andern Lehre, welche in dieſer Abhandlung vorgekommen, gar gute Ermahnungen ziehen, dergleichen etwa folgende ſeyn möchten.

§. 200.

Weil die Erkäntnüß ſein ſelbſt, inſonderheit unſeres Elendes und laſterhafften Willens, ſo ein herrliches Mittel der Beſſerung iſt, ſo hat man ja wohl daſſelbe imer zu brauchen, ſo lange man an Beſſerungen dencken kan, und muß. Die Chriſten haben hierbey noch einen ſchönen Nutzen, indem in ihnen das Verlangen nach Chriſto deſto ſchärffer wächſt, je mehr ſie den Leib dieſes todes betrachten. (*) Weil auch die Lehre und Vorſtellung **von der höchſten Glückſeeligkeit** und **gröſten Elende** eben dergleichen Beſſerung befördern hilfft, ſo müſſen wir uns die Mühe nicht verdrüſſen laſſen täglich daran zugedencken, damit unſer Wille eine deſto gröſſere Furcht vor dem gröſten Elende, ein deſto ſtärckeres Verlangen aber nach der wahren Gluckſeeligkeit erhalte. Weil ferner die Lehre **von der Seelen Unſterblichkeit** einen ſo trefflichen Antrieb zur Morale und deren Ausübung in denen Gemüthern derer Menſchen

(*) Rom. VII, 24.

ſchen erwecket, ſo iſt ſie allerdings werth, daß man dieſelbe recht nachdrücklich und gewiß erkenne, auch ſtets vor Augen habe, damit unſer zur Tugend träges Gemüth deſto eher aufgemuntert werde. Da nebſt dieſen das Gebet als ein vortreffliches Mittel zu einem tugendhafften Leben von den Heyden erkannt, geprieſen und ausgeübet wird; was werden die Chriſten hierinnen nicht vor Schuldigkeit haben, welchen die Krafft des Gebets noch weit vollkommener bekannt iſt; ja was werden diejenige bey GOtt vor Verantwortung haben, welche das Gebet ſo verachten oder nachläßig treiben, wenn die Heyden ſie beſchimpffen werden? Weil ferner die **Vorſtellung der Tugenden und Laſter/ die Reue und der gute Vorſatz** ſo herrliche Mittel der Beſſerung unſeres Willens ſind, müſſen wir dieſelbe fleißig brauchen; ſonderlich aber uns alſo aufführen, daß wir die guten Vorſtellungen fein gerne annehmen, auch, weil wirs mit GOtt zuthun haben, einen rechten Ernſt und Ehrfurcht bey der Beſſerung brauchen. Da aber die nöthige Satisfaction in der Philoſophie nicht kan erkannt, noch durch unſere natürliche Kräffte vollbracht werden, ſo müſſen wir uns billig zu einer andern Erkäntnüß auch zu einen andern Helffer wenden, welchen die heilige Schrifft ſchon ſattſam zu erkennen geben wird. Weil im übrigen die Hülffs-Mittel alle ſo beſchaffen ſind, daß ſie das Ihrige bey unſerer Beſſerung beytragen, ſo

müſſen

müſſen wir ein jedes in ſeinen gehörigen Werthe halten; überhaupt aber alle bey der gefundenen Gelegenheit brauchen. Wir müſſen alſo öffters nützliche und erbauliche Bücher leſen, die Tugenden und der Laſter Heßlichkeit beſtändig vor Augen haben, mit redlichen und tugendhafften Leuten umgehen, denenſelben nachfolgen, uns in der Tugend üben, täglich prüfen, und alle böſe Gelegenheit vermeiden, u.ſ.w. Und weil endlich die Lehre von der Application derer Mittel ſo nöthig iſt, müſſen wir dieſelbe auf alle Weiſe in Praxin bringen, und unſern Tugend-Wandel nach Möglichkeit befördern. Auf ſolche Art kan man ſich die Lehren dieſer Abhandelung zu Nutze machen. Daß inzwiſchen das gantze Capitel ein Haupt-Schlüßel ſeyn ſoll zu der geſamten Beſſerung des Willens, damit wir daher deſto eher die Special-Beſſerung nach denen Umſtänden deſſelben erkennen und dirigiren mögen, iſt gleich Anfangs gemeldet worden.

(o)

Des

Des fünfften Hauptſtückes Von der Beſſerung des Willens inſonderheit/

Erſter Abſchnitt/ Von dem Voluntate Pura, oder dem Willen allein/ und deſſen Beſſerung.

§. 1.

Das Hauptſtücke von der Beſſerung des Willens überhaupt hat ſeinen guten Nutzen. Weil aber darinnen eine groſſe Kunſt geſuchet wird, daß die Generalia auf Specialia applicirt werden, ſo fällt dieſe Application insgemein ſchwehr, wenn man nicht nach denen Generalibus auch die Specialia vor ſich nimmt, und die Application ſelbſt machen hilfft. Aus dieſer Urſache wollen wir nach der Beſſerung überhaupt, auch die Beſſerung inſonderheit nach denen vornehmſten Umſtänden des Willens durchgehen.

§. 2.

Was erſtlich den Voluntatem puram oder den Willen gantz allein anlangt, ſo treffen wir bey demſelben gleichfals (a) die **Natur und Kräffte**/ (b) die **Eigenſchafften**; (c) die

Nei-

Neigungen; (d) die **Begierden**; und (e) die **Würckungen** an. Voluntas pura wird der Wille genennet, wenn er gantz allein ohne Zuthuung des Leibes angetroffen wird. Er geht um mit lauter geiſtlichen und ſolchen Dingen, welche nicht von denen Sinnen, ſondern von der Seele allein können begriffen werden. Dahin gehöret z. E. die **Vereinigung mit Gott**, die Liebe, welche wir zu demſelben, ingleichen gegen die Tugend hegen, die Obligation u. ſ. w. Die **Kräffte** dieſes Willens ſind eben dieſe zwey, Facultas deſiderandi & non deſiderandi, das geiſtliche gute zu verlangen, oder dergleichen böſes zu auerſiren.

§. 3.

Die **Eigenſchafften** werden bey dem Willen allein gleichfals angetroffen, welche wir in dem vorhergehenden Capitel in der andern Abhandlung von dem Willen überhaupt erzehlet; doch findet ſich hier und dar ein kleiner Unterſcheid, worinnen der Voluntas pura von dem Appetitu ſenſitiuo abgehet. Jener wird beweget, und gelencket durch die Vorſtellung des Intellectus puri; und weil er die ſinnlichen Vorſtellungen nicht annimmt, denen wir ſonſt gar zu ſehr ergeben ſind, und welche uns in dem ungebeſſerten Zuſtande insgemein auf Scheingute Dinge führen, dergleichen auch die Laſter ſind, deren Sclav der Appetitus ſenſitiuus wird; ſo hat der Voluntas pura hierinnen nicht ſo viel Anſtoß, iſt auch nicht ſo einer groſſen Sclave-

key

rey unterworffen, ſondern kan ſeine Freyheit eher mainteniren; inzwiſchen machen ihn doch verſchiedene geiſtliche böſe Neigungen und Begierden, als die allzu groſſe Neigung zu denen über unſern Verſtand ſteigenden Betrachtungen und Speculationibus, ingleichen der geiſtliche Hochmuth, zu einen ziemlichen Sclaven, daß er alſo doch ſeine vollkommene Freyheit nicht behält. Sonſt gewöhnt er ſich eben zu geiſtlichen Dingen; regieret auch alles, wie denn eben die ſo genannte Herrſchafft des Willens dem Voluntati puræ vornehmlich zukömmt; wie wir dieſes alles durch unſere eigene Empfindung erkennen lernen.

§. 4.

Uber dieſes treffen wir eben ſowohl General- als Speciale Neigungen beym Voluntate pura an. Generale Neigungen heiſſen diejenigen, welche überhaupt das geiſtlich Gute lieben, und das Böſe averſiren. Speciale aber ſind diejenigen, vermittels welchen der Voluntas pura bald zu dieſem geiſtlichen bono, bald zu einem andern eine beſondere Neigung hat. Alſo obſerviret man, daß er bald zu hohen Betrachtungen GOttes, bald zur Liebe GOttes, bald zu dieſer oder jener Tugend eine beſondere Neigung hat.

§. 5.

Was die Begierden des Voluntatis puræ betrifft, welche ſonſten Affectus mentales heiſſen; ſo haben die Autores in ihren Schrifften wenig daran gedacht, ſondern nur gezeiget, daß

dergleichen gefunden würden; und wenn man dieſelben ſpeciele erkennen wolte, ſolte man die Affectus ſenſuales nach ihren Claſſen durchlauffen, von denen Obiectis materialibus abſtrahiren und geiſtliche davor hinſetzen, ſo könte man leicht die Affectus mentales primitiuos und deriuatiuos erkennen. Ich meines Orts würde mir gerne die Mühe geben und die unterſchiedenen Arten derer Affectuum mentalium weitläufftig unterſuchen und erzehlen; allein weil dieſe Lehren etwas ſpitzig heraus kommen, ſo fallen ſie dem Leſer insgemein verdrüßlich; und weil der meiſte Unfug von denen Affectibus ſenſualibus zu beſorgen, wollen wir lieber unſere Arbeit auf dieſelben deſto nachdrücklicher wenden. So viel können wir inzwiſchen ſagen, (*) daß die Affectus mentales gleichfals in primitiuos und deriuatiuos können getheilet werden. Der Primitiuorum finden ſich ſonderlich zwey, Liebe und Haß. Amor mentalis, oder die Begierde der Liebe/ welche in dem Willen allein geheget wird/ iſt eine Begierde/ nach welcher der Wille ein etwas hefftiges Verlangen nach einem geiſtlichen oder ſolchem Guten hat/ welches allein mit dem Verſtand/ nicht aber mit denen Sinnen kan begriffen werden. Dergleichen Affect iſt öffters die Liebe zu GOtt. Odium mentale,

(*) Definitionem affectuum mentalium & alia, quæ notanda ſunt circa eosdem, iam c. 4. §. 97. attulimus.

le, oder die Begierde des Haſſes/ welche gleichfals in dem Willen allein geheget wird / iſt eine Begierde / nach welcher der Wille eine etwas heftige Auerſion vor einem geiſtlichen oder ſolchem Ubel hat/welches nur mit dem Verſtand/ nicht aber mit denen Sinnen kan begriffen werden. Dergleichen Affect iſt öfters der Haß gegen die Laſter. Daß dieſe beyde Begierden durch eine nachdrückliche Vorſtellung entſtehen, daß ſie uns auch zum geiſtlichen guten antreiben, und von dergleichen böſen Obiectis abhalten ſollen, iſt bereits bey der Abhandlung von denen Affecten überhaupt gewieſen worden; daher wir es dieſes mahl nicht wiederhohlen wollen.

§. 6.

Was die Affectus mentales deriuatiuos, oder diejenigen, welche aus dieſen zweyen flieſſen, anlangt, ſo kommen dieſelben nicht ſo gar offt in dem gemeinen Leben vor, daher dieſelbe der hunderſte nicht an ſich fühlen wird; es ſey denn, daß er mit ſolchen Obiectis umgehe, welche dergleichen Affecten leicht erwecken mögen. Um dieſer Urſache willen iſt ſchwehr zu erkennen, ob ſo viel ſpecial-Claſſen dererſelben können gemacht werden, als bey denen Affectibus ſenſualibus, welche wir deſto deutlicher ſpüren, zu finden ſeyn. Deſſen ohngeachtet bin ich meines wenigen Orts der Meynung, daß wir nach allen erzehlten, oder wenigſtens nach

denen erſten ſechs Claſſen, Affectus mentales antreffen. Wir wollen aus einer jedweden Claſſe diejenigen erzehlen, welche auch einigermaſſen am öffterſten bey uns geſpürt werden, und ſich alſo auf die Erfahrung gründen.

§. 7.

In der erſten Claſſe entſtehn die ſpecial-Begierden durch das unterſchiedene ſpecial-Objectum. Nemlich unter denen über die Sinnen ſteigenden Dingen treffen wir auch zweyerley Arten an, **würcklich gute und Schein-gute Sachen.** Die letztern zielen zum wenigſten auf eine **Hoheit** oder **Ergetzung** der Seele. Und alſo finden ſich ſchon drey ſpecial-Arten von der Begierde der Liebe. Wir können dieſelben ohngefehr nennen die **Begierde zum rechtſchaffenen Weſen oder Tugend/ die Begierde zu geiſtlicher Hoheit/** und endlich die **Begierde zu unordentlicher geiſtlicher Ergetzung.** Geiſtlich nennen wir Kürtze halber alles, was durch den Verſtand allein, nicht aber durch die Sinnen kan begriffen werden. Die **Begierde zum rechtſchaffenen Weſen** iſt ein Affect, welcher durch nachdrückliche Vorſtellung einer guten und tugendhafften Sache erwecket worden. Alſo hat mancher eine hefftige Neigung zu Handhabung der Gerechtigkeit. Die **Begierde zu geiſtlicher Hoheit** iſt ein Affect, welcher durch nachdrückliche Vorſtellung einer über die Sinne ſteigenden Hoheit erwecket wird. Alſo haben die

devo-

devoten Mönche im Pabſtthum, ingleichen die Myſtici öffters eine natürliche Begierde zu dieſem oder jenem hohen Grad der Tugend, welcher wohl gar über den jetzigen menſchlichen Zuſtand gehet. Ich kenne einen, welcher öffters eine hefftige Neigung oder Begierde bey ſich empfand, die Jugend ohne alle Sünden hingebracht zu haben; und dieſes nicht aus Liebe zu GOtt und deſſen Willen; ſondern weil er darinnen was vollkommenes vor andern ſeyn wolte. **Die Begierde zu unordentlicher geiſtlicher Ergetzung** iſt ein Affect, welcher durch nachdrückliche Vorſtellung einer der Seele allein, jedoch unordentlich angenehmen Sache erwecket wird. Dergleichen hefftige Neigungen haben öffters die ſpeculativiſche Köpffe zu denen ihnen angenehmen Abſtractionibus. Ich meines Orts glaube, daß man noch mehr Affecten in dieſer Claſſe zumahl bey dem Haſſe finden könne; allein weil ich hierinnen die Weitläufftigkeit zu meiden, und nur diejenigen Begierden zu erzehlen verſprochen, welche man in dem gemeinen Leben noch ſpüren möchte, ſo laſſe ichs billig bey dieſen bewenden.

§. 8.

Die Begierden der andern Claſſe entſtehn vermittels eines iudicii, welches bey denen über die Sinnen ſteigenden Perſonal-Obiectis vorfällt. Dieſe Begierden zielen alſo auf ſolche Perſonen, welche mit keinen Sinnen können begriffen werden. Von dergleichen Arten

dörffte man ſonderlich zwey Affecten ſpüren, amorem mentalem deuotionis, oder die Liebe gegen ein geiſtliches Weſen, welches wir höher, als uns æſtimiren, und amorem mentalem amicitiæ, oder eine Liebe gegen ein geiſtliches Weſen, das uns gleich oder nicht gar ungleich iſt. Jener Affect ereugnet ſich öffters bey GOTT; dieſer aber dörffte ohngefehr gegen die Engel entſtehn.

§. 9.

Die Begierden der dritten Claſſe pflegen durch die Vorſtellung einer guten oder böſen Sache, welche nahe oder noch etwas entfernet, leicht oder ſchwehr zu erhalten oder abzuwenden iſt. Hierinnen zeigt ſich ſonderlich **Hoffnung/ Furcht/ Freude und Traurigkeit**/ ſo ferne ſie in der Seele allein entſtehen. Man könte dieſelben ſpem mentalem, metum mentalem u. ſ. w. nennen. Spes mentalis oder die **Hoffnung**/ welche in der Seele allein ſich findet, iſt ein Affect, welcher durch nachdrückliche Vorſtellung einer über die Sinnen ſteigenden guten Sache, welche leicht zu erhalten, oder einer böſen, welche leicht abzuwenden iſt, erwecket wird. Alſo hoffet man eine gröſſere Fähigkeit des Verſtandes in einer gewiſſen Lehre, worauf man ſonderlichen Fleiß wendet. Man hoffet ferner, daß man dieſes und jenes Laſter leicht überwinden werde. Metus mentalis oder die **Furcht**/ welche allein in der Seele entſteht, iſt eine Begierde, welche durch nachdrückliche

Vor-

Vorſtellung einer guten, aber darbey ſchwehr zu erhaltenden; oder einer böſen, aber darbey ſchwehr abzuwendenden geiſtlichen Sache erreget wird. Auf ſolche Weiſe befürchtet mancher, daß er dieſe und jene Wiſſenſchafft ſo leicht nicht erlangen könne. Ein ander befürchtet, er möchte ſo leicht von einigen wichtigen Zweifeln nicht befreyet werden. Lætitia mentalis oder die Seelen-Freude iſt eine Begierde, welche durch nachdrückliche Vorſtellung einer bald zu erhaltenden guten Sache oder deren Continuation entſteht. Alſo freuet ſich dieſer, daß er bald einen wichtigen Grund, in einer bißhero nützlichen aber darbey noch ungewiſſen Lehre finden, oder daß er denſelben künfftig wiſſen und brauchen könne. Triſtitia mentalis oder die Seelen-Traurigkeit iſt eine Begierde, welche durch nachdrückliche Vorſtellung eines nahen oder continuirenden Ubels erreget wird. Viele haben eine innerliche Seelen-Traurigkeit über die noch anhaltende Unwiſſenheit in nöthigen und nützlichen Dingen. Dieſe zwey letzten Begierden dörffen aber ja nicht mit dem **Seelen-Vergnügen** oder **Seelen-Verdruß und Schmertzen** verwechſelt werden. Jenes entſteht bey einer gegenwärtigen guten Sache ohne hefftige Neigung; dieſer aber bey einer gegenwärtigen böſen Sache, ohne die genannte Neigung.

§. 10.

Die Begierden der **vierdten** Claſſe entſtehn

ſtehn durch den hefftigen Gebrauch derer Mittel was gutes zu erlangen, oder was böſes abzuwenden. Unter dieſen Begierden werden ſonderlich geſpüret animoſitas mentalis, oder der Seelen-Muth/ und ira mentalis oder der Seelen-Eyfer. Jener Affect entſteht leicht, wenn eine wichtige geiſtliche Sache gar zu gut vorgeſtellet wird; dieſer aber wenn eine geiſtliche ſchlimme Sache ſehr böſe vorgetragen wird. Uber dieſe zwey Begierden mag auch wohl zuweilen ſich eine æmulatio mentalis ereugnen, welche aus einer rühmlichen Sache, welche ein ander hat, erwecket wird.

§. 11.

Die Begierden der fünfften Claſſen entſpringen aus einer guten oder ſchlimmen, darbey aber über die Sinnen ſteigenden Sache, welche einen andern eigentlich betrifft. Unter dieſen ſpürt man ſonderlich das **Mitleiden/ die Bey-Freude/ den Neid / und das Schaden-frohe Weſen**/ ſo fern dieſe Begierden in der Seele ſich allein befinden. Man könte ſie lateiniſch nennen Commiſerationem mentalem, Congratulationem mentalem u. ſ. w. Das hieher gehörige **Mitleiden** iſt eine Begierde, welche erreget wird durch die nachdrückliche Vorſtellung eines geiſtlichen Unglücks, das einen andern dem wir gewogen ſind, betrifft. Alſo hat mancher ein Mitleiden wegen der Blindheit eines andern in der Religion. Die **Bey-Freude** iſt eine Begierde, welche erwecket wird durch

durch die nachdrückliche Vorſtellung eines geiſtlichen guten, welches ein ander, dem wir wohl wollen, beſitzt. So hat mancher eine Bey-Freude über eines andern ſeine nützliche und tieffe Einſicht in Göttlichen Dingen, oder über des andern Bekehrung. Der Neid iſt eine Begierde, welche entſteht durch nachdrückliche Vorſtellung einer geiſtlichen guten Sache, welche jemand beſitzt dem wir nicht gar zu gewogen ſind. Alſo neidet einer den andern wegen Fähigkeit des Verſtandes, welche dieſer hat. Das Schaden-frohe Weſen iſt eine Begierde, welche erreget wird durch nachdrückliche Vorſtellung einer geiſtlichen ſchlimmen Sache, die einen andern betrifft, dem wir nicht gar zu wohl wollen.

§. 12.

Die ſechſte Claſſe hält diejenigen Begierden in ſich, welche aus denen vorhergehenden wieder zu entſtehen pflegen. Wolte man dieſelben alle genau unterſuchen, ſo würde daher eine ziemliche Menge erwachſen. Wir wollen aber unſerer Zuſage gemäß nur diejenigen kürtzlich berühren, welche am öffterſten vorzukommen pflegen. Dahin möchte ſonderlich die Curioſitas mentalis zu rechnen ſeyn, als welche aus der geiſtlichen, jedoch unordentlichen Ergetzung flieſt. Sie iſt eine ſolche Begierde, welche erwecket wird durch die nachdrückliche Vorſtellung einer beſondern und raren doch zur Seele allein gehörigen Sache. In derglei-

chen Begierde gerathen z. E. diejenige, welche ſich öffters Dinge vorſtellen zu wiſſen, welche GOtt uns nicht hat wollen geoffenbahrt wiſſen. Als wenn einer gerne wiſſen möchte, was GOtt vor der Erſchaffung der Welt gemacht habe? (*)

§. 13.

Ob auch Affectus mentales compoſiti gefunden werden, welche ſonſt die ſiebende Claſſe ausmachen, kan ich eben nicht ſagen. Ich will es nicht läugnen; aber ich habe ſelbſt auch noch keinen dergleichen Affect geſpüret. Was endlich die **Verrichtungen** des Willens betrifft, ſo werden dieſelben eigentlich durch das natürliche Recht und Klugheit regieret, gehören auch hieher nicht weiter, als ſo ferne ſie Neigungen zum Grunde, und Begierden zu Gefährden haben. Wenn wir alſo auf dieſe beyden achtung geben iſt es ſchon gut; das übrige wollen wir denen kaum genanten zweyen Practiſchen Diſciplinen überlaſſen.

§. 14.

Dieſes gehörte alles zur Unterſuchung des Voluntatis puræ, oder des Willens allein; damit wir auch bey dieſem erkennen möchten, was zu beſſern ſey. Gleich wie wir nun in dem vorhergehenden Haupt-Stücke gezeiget, daß die meiſte Arbeit der Morale müſte bey denen Neigungen und Begierden vorgenommen werden;

(*) Vid. Jo. CHRISTOPHORUS BECMANN in *Lin. Doctr. Mor. c. IV. §. 18.*

den; ſo verhält ſichs auch inſonderheit mit dem Voluntate pura, oder dem Willen allein. Es fragt ſich aber worzu dieſer Wille ſoll gebeſſert werden? Hierauf dient kürtzlich zur Antwort: Der Voluntas pura muß zu der von GOtt vorgeſchriebenen Ordnung derer Neigungen und Begierden gebeſſert werden. Will es jemand noch ſpecieller wiſſen, ſo heiſts: Der Voluntas pura iſt mit ſeinen Neigungen und Begierden deßwegen da, daß er die geiſtlichen Bona lieben und ſuchen; hergegen dergleichen Mala haſſen und fliehen ſoll. Es kömmt alſo mit dieſem Willen eben auch darauf an, daß er eine ordentliche Liebe zu geiſtlichen Dingen/ und das daher flieſſende ordentliche Bemühen/ oder die Virtutem mentalem nebſt denen ordentlichen Begierden erhält. Die Seelen-Liebe iſt ordentlich, wenn der Wille würcklich gute geiſtliche Dinge liebet; nachgehends GOtt als das vornehmſte zu erſt, und die andern geiſtlichen Dinge nach ihrem Werthe æſtimirt und liebet. Die Affectus mentales haben alsdenn ihre Ordnung, wenn ſie auf nichts, als würcklich gutes und böſes dergeſtalt fallen, daß ſie den Menſchen antreiben das erſte zu ſuchen, und das letztere zu fliehen. Hieher gehören inſonderheit die Begierden zu einem rechtſchaffenen Weſen, die ehrerbiethige Liebe gegen GOtt, und die andern an ſich ſonſt indifferenten Begierden, ſo

fer-

ferne ſie zum guten, und ordentlich applicirt werden.

§. 15.

Fragt jemand, **wovon der** Voluntas pura ſoll geſaubert **werden**/ ſo iſt eben kürtzlich darauf zu antworten: **Von der Unordnung derer Neigungen und Begierden**. Dieſe Unordnung aber beſteht bey allen beyden darinnen, daß ſie entweder auf was böſes fallen, oder bey dem guten nicht munter genug ſind. Denn dieſes mercket man ſonderlichen bey dem Voluntate pura an, daß er nicht ſo wachſam auf das geiſtliche gute und böſe, als die Sinnen auf das leibliche angenehme oder unangenehme iſt. Weil demnach die geiſtlichen Objecta weit herrlicher und uns nöthiger ſind, ſo muß dieſe Trägheit des Voluntatis puræ ſonderlich abgeſchafft werden. Unter denen Begierden iſt alle Unordnung zu vermeiden; die Affecten aber, welche ihrer Natur nach böſe und unordentlich ſind, müſſen gar weggelaſſen werden. Dahin gehöret die Begierde nach der geiſtlichen Hoheit, die unordentliche Ergetzung der Seelen, der Neid, das Schaden-frohe Weſen, die Æmulation und die Curioſität. Die Urſachen dieſer Unordnung und Trägheit mag ſonderlich nebſt andern, welche im vorhergehenden Hauptſtück vorgetragen worden, ſeyn der Unfleiß in der Ausübung geiſtlicher Neigungen, Tugenden und Begierden.

§. 16.

§. 16.

Wie aber/ und durch was vor Mittel der Wille von dieſen letztern könne geſaubert/ auch zu dem vorhergehenden zubereitet werden/ das iſt noch zu unterſuchen. Wir befinden aber, daß, nebſt andern bereits im vorhergehenden Capitel gedachten Mitteln, ſonderlich allhier zu appliciren iſt, die rechte Vorſtellung ſowohl der Nothwendigkeit und des Nutzens der ordentlichen Seelen-Liebe und Tugend, ingleichen derer ordentlichen Begierden, als auch des Unfugs der unordentlichen Seelen-Liebe, Laſter und unordentlichen Begierden. Nachgehends haben hier gar einen beſondern Nutzen und Krafft die öfftere Betrachtung ſolcher Dinge, ingleichen die Ausübung der ordentlichen Liebe, nebſt der Entwöhnung aller Unordnung in geiſtlichen Dingen. Auf ſolche Weiſe mag nicht allein die Unordnung verhütet, ſondern auch die Trägheit abgeſchaffet werden. Denn dieſes mercken wir bey unſern Neigungen und Begierden. Weil diejenigen, welche durch die Sinne erreget werden, von Jugend auf in der Ubung ſind, ſo werden ſie deſto ſtärcker, und der Menſch iſt deſto fleißiger darauf, zumahl da dieſe dem verderbten Fleiſche gar beförderlich und angenehme ſind. Hingegen diejenigen Neigungen und Begierden, welche mentales heiſſen, auch zur Seele allein gehören, werden insgemein von Jugend auf unterlaſſen, ſind

ſind auch dem verderbten Fleiſche nicht ſo angenehm, als die vorhergehenden; daher ſind ſie ſchwach, und die Menſchen in der Ausübung dererſelben träge. Können aber doch durch die vorgeſchlagene Mittel ziemlich gebeſſert werden. Sind aber die Neigungen und Begierden gebeſſert, ſo befindet ſich auch der gantze Voluntas pura in ſeinem natürlichen Wohlſtande. Die Kräffte haben nicht alleine ihre Ordnung, ſondern auch ihre Wachſamkeit und Vigeur; Die Eigenſchafften befinden ſich gleichfals in dem Stande, worein ſie natürlicher Weiſe können gebracht werden. Und alſo hat in ſo weit alles ſeine Richtigkeit.

§. 17.

Dieſe Betrachtung hätte weit deutlicher werden können, wenn wir uns etwas mehr auf Theologiſche Exempel hätten befleißigen wollen. Weil aber einige gleich möchten dencken, man geriethe dadurch auf eine Vermiſchung derſelben mit der Philoſophie, ſo haben wir ſo viel möglich davon abſtrahiret. Sonſt aber hat eben dieſe Betrachtung gar feine Uſus. Der Haupt-Nutzen iſt der, daß wir dadurch zur Beſſerung unſeres Voluntatis puræ abſonderlich geführet werden. Denn wenn doch alles an dem menſchlichen Willen ſoll in beſſern Stand, ſo weit es natürlicher Weiſe zu bringen iſt, geſetzt werden, hat der Wille an ſich ſelbſt nicht dörffen übergangen werden. Nachgehends aber hat dieſer Abſchnitt einen treflichen

Nutzen in der Unterſcheidung der Natur und Gnade. Wie viele tauſend eyffrige Mönche und andere Myſtici werden ihre Neigungen und Affectus mentales, welche gantz natürlich geweſen, vor die warhafftig geiſtlichen Neigungen und Begierden der Seelen, welche durch den Glauben entſtehn, ausgegeben haben? (*) Pabſt Sixtus V. hatte eine beſondere Neigung zur Gerechtigkeit, welche aber öffters der Grauſamkeit ähnlich war, ſonſt aber wohl nichts als gantz natürliche Urſachen zum Grunde hatte, in ſeinen Gedancken dorffte er es aber doch wer weiß was vor eine Tugend heiſſen. Sind alſo bey einer Sache und Lehre die Kennzeichen der Natur und Gnade vonnöthen, ſo ſind es gewiß die Neigungen und Begierden, welche in dem Voluntate pura, oder dem Willen allein bey denen geiſtlichen Objectis geſpüret werden. (**) Uber dieſes, weil derſelbe böſe Neigungen und Begierden hat, ſo ſchlieſſen wir auch, daß nicht der Leib allein verdorben, und Urſache des böſen ſey, wie die Platonici und andere geglaubet; ſondern es müſſe die Seele an ihren eigenen Verderben kranck liegen.

Des

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. VI. §. 40.*

(**) Vid. celeberr. BUDDEUS in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1, Sect. VI. in nota ad §. 40.*

Des fünfften Hauptſtückes anderer Abſchnitt/ Von dem Willen/ ſo fern er mit dem Intellectu puro in Geſellſchafft ſtehet/ auch daher kan verderbt und gebeſſert werden.

§. 1.

WIr haben in dem vorhergehenden Capitel, in der andern Abhandlung gewieſen, wie die Seele, und inſonderheit der Wille aus denen Würckungen könne erkannt werden: Jetzo müſſen wir uns ein wenig um den Verſtand und deſſen Beſchaffenheit bekümmern, damit wir ſehen, was daher der Wille zu beſorgen habe, und wie er davor zu verwahren ſey. Der Verſtand iſt eine Krafft der Seelen, welche dem Willen entgegen geſetzt wird. Zwar kan die Seele in keine eigentliche Theile wie etwa der Leib zergliedert werden; denn ſie iſt ein Geiſt: Allein weil wir die Seele ſo einfach nicht recht unterſuchen können; maſſen der Verſtand diejenigen Dinge am beſten begreift, welche ihm etwas eintzeln vorgeſtellet werden; weil auch die Würckungen der Seele gar einen deutlichen Unterſcheid zwiſchen dem Verſtande und Willen an die Hand geben; ſo thut man nicht unrecht, wenn man dieſe zwey Kräffte unterſcheidet, und ſie alſo eintzeln betrachtet.

§. 2.

§. 2.

Weil der Verſtand ein geiſtliches Weſen iſt, ſo werden wir denſelben wohl nicht anders, als gleichfals durch die Würckungen erkennen, und von daher auf deſſen Natur und Kräffte, ſo viel uns möglich iſt, ſchlieſſen können. Wenn wir nun die Würckungen des Verſtandes betrachten, ſo finden wir vielerley Arten dererſelben. Solten wir aber dieſelben auf wenige Haupt-Claſſen zu reduciren gedencken, ſo könten meines ohnmaßgeblichen Erachtens ſonderlich drey Haupt-Claſſen gemacht werden. Denn der Verſtand **begreifft** entweder etwas, oder **urtheilet** von einer Sache, oder **behält** alles beydes gleichſam in **Verwahrung**; und alſo finden ſich hauptſächlich die Würckungen etwas zu begreiffen, von einer Sache zu urtheilen, oder beydes im Gedächtniß zu behalten. Die drey Haupt-Arten derer Würckungen geben uns zu erkennen, daß auch drey Haupt-Kräffte des Verſtandes billig zu ſtatuiren ſind; nemlich die **Krafft etwas zu begreiffen/ zu urtheilen/** und beydes **aufzubehalten**. Dieſe Kräffte würcken entweder ohne Zuthuung des Leibes, oder vermittels deſſen Gliedmaſſen: Daher werden ſie in Facultates puras und mixtas eingetheilet. Damit man auch wiſſe, wie ſie etwa Lateiniſch zu nennen ſind, ſo dünckt mich die Facultas percipiendi pura, kan mit guten Rechte ingenium, in einen etwas engen Verſtande heiſſen; die Facultas iudicandi pura,

kan iudicium καὶ ἐξοχὴν; und die Facultas recordandi pura, mag memoria mentalis genennet werden. Befindet ſich aber bey dieſen Kräfften zugleich ein Glied des Leibes, ſo kan die Facultas percipiendi mixta imaginatio oder Phantaſia; die Facultas iudicandi mixta, iudicium ſenſuum, und die Facultas recordandi mixta, memoria ſenſualis heiſſen. Bey dieſer Ordnung derer Würckungen und Kräffte des Verſtandes iſt kürtzlich zu mercken, erſtlich/ daß das Ingenium von der Imagination billig unterſchieden wird, weil man dadurch deſto eher die Confuſion derer Facultatum purarum und mixtarum vermeiden kan. Das Wort Ingenium hat ſonſt vielerley Bedeutungen. Es heiſt im recht weitläufftigen Verſtande der Begriff derer geſamten Kräffte des Verſtandes. Wenn man z. E. ſagt: Dieſer hat ein fein Ingenium; ſo verſteht man insgemein ſowohl eine feine Krafft etwas zu begreiffen, als auch zu urtheilen und zu behalten. Nachgehends bedeutet es in einem etwas engern Verſtande nur die Krafft etwas zu faſſen und zu begreiffen, es mag nun dieſe Krafft pura oder mixta ſeyn. Endlich wird es in noch engeren Verſtande genommen, pro Facultate percipiendi pura, und wird alſo der Imaginationi, oder Einbindungs-Krafft ſonderlich entgegen geſetzt, welche Bedeutung jetzo bey uns ſtatt findet. Das Wort Imaginatio hat auch ſeine verſchiedenen Bedeutungen; hauptſächlich aber haben wir zwey dererſelben zu beobachten.

ten. Nach der einen bedeutet dieſes Wort faſt den gantzen Intellectum mixtum, und begreifft alſo nicht allein die Krafft etwas zu faſſen, ſondern auch davon zu urtheilen in ſich. Daher kommts, daß viele den Intellectum purum, κατ᾽ ἐξοχὴν den Verſtand; und den Intellectum mixtum die Imagination oder Phantaſie nennen. (*) Nach der andern Bedeutung iſt das Wort Imaginatio, ſo viel als die Facultas percipiendi mixta, und wird alſo der Facultati iudicandi mixtæ, ingleichen der memoriæ ſenſuali entgegen geſetzt, in welchem Verſtande wir anitzo daſſelbe nehmen; Zum andern haben wir auch bey unſerer Ordnung derer Vernunfft-Schlüſſe ins beſondere nicht gedacht, welches deßwegen geſchehen, weil wir dieſelben unter denen Würckungen etwas zu beurtheilen, begriffen. Was uns hierzu bewogen, iſt bereits anderswo (**) gezeiget worden. So viel iſt inzwiſchen hiervon zu mercken, daß man nicht geſonnen die Enunciationes, und Syllogiſmos zu confundiren, ſondern nachdem wir dieſe beyde unter eine Haupt-Claſſe gebracht, ſo unterſcheiden wir ſie auch ſo weit es die Sache erfordert; wie ſolches alles in der Logique weitläufftiger gewieſen wird.

Rr 2. §. 3.

(*) Vid. iam laudatus Vir in *Elem. Phil. Inſtrum. P. I. c. 1. §. 43.*

(**) Vid. Diſſertatio de *cognitione certa & probabili eiusque uſu practico* ſub noſtro præſidio habita §. 4.

§. 3.

Jetzo haben wir nichts zu thun mit dem Intellectu mixto, ſondern nur mit dem puro. Dieſer geht, wie der Voluntas pura mit ſolchen Dingen um, welche die Sinnen nicht begreiffen mögen. Und obgleich alle Würckungen des Intellectus puri mit dem Voluntate pura ihre Verwandſchafft finden; ſo ſind doch bey unſerm Vorſatz die vornehmſten hauptſächlich zu unterſuchen. Dahin ziehen wir billig die Ideen, das Iudicium practicum, das **Gewiſſen** / und überhaupt **die gewiſſe und ungewiſſe Erkäntniß**. Was bey dieſen allen unſerm Endzweck gemäß zu mercken iſt, wollen wir kürtzlich unterſuchen. Was die Ideen betrifft, ſo ſind es nichts anders als die Begriffe von einer Sache, wodurch dieſe ihrer Gütigkeit und ihrem Schaden nach dem Willen vorgeſtellet wird. Dieſe Ideen ſolten nun nach Erforderung ihres Endzweckes, **wahr** oder **richtig**/ **deutlich**/ **vollkommen** oder **recht** accurat, und endlich auch **hinlänglich** ſeyn zu unſerer nöthigen und nützlichen Erkäntniß. Eine **wahre** Idee oder Begriff, iſt ein ſolcher, welcher mit der Sache ſelbſt richtig übereinkömmt. Ein **deutlicher** Begriff aber iſt, der uns eine Sache recht erkäntlich vorſtellt; Ein **vollkommner** und **accurater** Begriff heiſt derjenige, der uns eine Sache ſo vorſtellt, daß kein Umſtand zu viel oder zu wenig iſt; **hinlängliche** Begriffe werden endlich diejenige genennet, welche

che alle diejenigen Dinge vorſtellen, die uns zu unſerer zeitlichen und ewigen Wohlfahrt zu wiſſen vonnöthen ſeyn. Dieſe Ideen ſind deßwegen nöthig, weil durch dieſelben dasjenige gute und böſe dem Willen ſoll zu erkennen gegeben werden, was er zu ſuchen und zu fliehen hat, damit er zur zeitlichen und ewigen Glückſeeligkeit fähig ſey. Bey dem Willen ſolte ſich alſo finden ein Bemühen den Verſtand zu encouragiren, damit dieſe Ideen, ſo viel möglich, allezeit möchten erhalten werden. Ferner ſolte ſich finden ein Bemühen allezeit dasjenige zu lieben und zu ſuchen, was warhafftig iſt, und durch die Ideen alſo vorgeſtellet wird; Hingegen dasjenige zu haſſen, was warhafftig böſe iſt.

§. 4.

Allein da mercken wir viele Fehler. Der Verſtand ſelbſt hat erſtlich von vielen Dingen, welche dem Menſchen zu ſeiner zeitlichen und ewigen Glückſeeligkeit zu wiſſen nöthig wären, keinen Begriff, und folglich kan auch der Wille darzu keine Luſt empfinden; weil wir oben angemercket, daß der Wille nicht eher erreget werde, als wenn ihm von dem Verſtande was gutes oder böſes vorgeſtellet wird. Zum andern wenn ja der Verſtand einen Begriff von einer Sache hat, ſo trifft er mit dieſer öffters nicht überein, iſt unrichtig und falſch. Wie viele Dinge bildet ſich der Verſtand gut ein, die ſchädlich ſind? und wie viele ſtellt er als bö-

ſe vor, welche nützlich ſeyn? Hierdurch wird nun der Wille gantz unrecht geführet; was gut iſt, haſſet und fliehet er; und was böſe iſt, liebet und ſuchet er. Zum **dritten** / wenn auch der Verſtand den Begriff alſo macht, daß er mit der Sache ziemlich übereinkömmt, ſo geſchichts doch öffters, daß nicht alle Umſtände einer Sache recht begriffen werden. Entweder man ſtellt ſich eine Sache beſſer und höher, oder ſchlimmer und geringer vor, als ſie iſt. Daraus entſteht nun in dem Willen eine unordentliche Liebe, vermittels welcher er öffters eine Sache, welche ſehr nützlich und hochzuſchätzen iſt, gar wenig; hergegen eine nicht gar zu nützliche und geringe mehr, als ſichs gebühret, liebet. Uber dieſes iſt noch zu mercken, daß wenn auch ſonſt alles richtig iſt, ſo fehlt es öffters an der Deutlichkeit eines Begriffes, wovon wir unten bey der gewiſſen und ungewiſſen Erkäntniß noch was gedencken wollen. Dieſe Fehler haben ihre verſchiedene Urſachen. Daß das allgemeine Verderben, welches uns von Jugend auf anklebet, ſehr viel zu denenſelben beytrage, daran iſt um ſo vielweniger zu zweiffeln, je ausgemachter die Sache iſt, daß durch daſſelbe alle Theile des Menſchen verderbet ſind. Hierzu kömmt noch die ſchlimme Auferziehung, böſe Conuerſation und dergleichen. Sonderlich aber thut bey dieſen Fehlern derer Ideen, die **Ubereilung** und **Nachläßigkeit** das meiſte. Denn wenn wir uns nicht übereileten oder ſonſt nach-

nachläßig in Begreiffung derer zur Erkäntniß dienlichen Dinge wären, ſo ſolten wir ſchon wahre, deutliche, vollkommene und hinlängliche Ideen von ſolchen Sachen erlangen, welche uns nöthig und nützlich ſind, und welche uns Gott hat zu erkennen geben wollen. Das übrige geht uns ohne diß nichts an.

§. 5.

Dieſen Fehlern abzuhelffen finde ich nichts dienlichers, als wenn man nebſt andern im vorhergehenden Capitel gezeigten Haupt-Mitteln, folgende Regeln in acht nimmt: 1. **Man ſtelle ſich vor die Nothwendigkeit und Nutzen der Erkäntniß ſolcher Dinge/ welche von denen Sinnen nicht können begriffen werden.** Die Dinge, welche von denen Sinnen nicht können begriffen werden, ſind z. E. GOtt, unſere Seele, die Obligation derer Geſetze und dergleichen. Dieſe alle ſind nicht allein zu unſerer Wohlfahrt nützlich ſondern auch nöthig zu wiſſen; Denn wie können wir uns mit Gott vereinigen, wenn wir Ihn und uns nicht kennen? 2. **Man ſtelle ſich ferner vor den ausdrücklichen Befehl GOttes/ vermöge welches wir verbunden ſind ſeinen Willen zu erkennen/ und deſſen Verabſäumung ohnfehlbar groſſe Straffe und Schaden nach ſich ziehet.** GOtt hat uns zu ſeiner Ehre und unſerer Wohlfahrt erſchaffen, hat uns die Mittel darzu an die Hand gegeben, unter welche auch die Erkäntniß ſolcher Dinge zu rechnen,

welche nicht durch die Sinnen, ſondern durch den Intellectum purum müſſen begriffen werden. Alles was uns nun GOtt gegeben, zu deſſen Gebrauch hat er uns auch verbunden; und wenn wir davon abgehen, ſo handeln wir wieder GOTT und ſeinen Willen, welches deſſen Gerechtigkeit nicht kan ungeſtrafft hingehen laſſen. 3. **Man ſetze ſich demnach vor/ alles dasjenige mit Fleiß/ Aufmerckſamkeit und Beſtändigkeit zu betrachten/ was durch den Intellectum purum billig erkannt werden ſoll.** Durch dieſe Ausübung wird die Ubereilung und Nachläßigkeit am beſten vertrieben oder im Zaum gehalten. Wenn ich recht fleißig bin, auch mit der nöthigen Betrachtung ſo lange fortfahre, biß ich einen gehörigen Begriff von denen über die Sinne ſteigenden Dingen erhalten, ſo kan es anders nicht kommen, ich muß es nebſt andern Mitteln ſo weit bringen, daß die Ideen richtig, deutlich, vollkommen und hinlänglich werden.

§. 6.

Was das Iudicium practicum anlangt, ſo geht daſſelbe um mit denen Verrichtungen derer Menſchen, von welchen es auch den Nahmen bekömmt. Es wird aber daſſelbe von denen Scholaſticis eingetheilt in abſolutum oder ſimplex und comparatum. Ein iudicium ſimplex oder abſolutum iſt bey ihnen, wenn man ſchlecht weg urtheilet, daß eine Sache gut oder böſe ſey; comparatum aber, wenn man urtheilet, das Gu-

te ſoll man thun und das Böſe laſſen. Das Iudicium comparatum wird wieder eingetheilt in ultimum und non ultimum. Dieſes ſagt nur überhaupt, das Gute ſoll man thun und das Böſe haſſen; jenes aber erweget alle Umſtände, welche bey einer guten oder böſen Sache, ſo man thun oder laſſen ſoll, vorkommen. Es wird genennet ein Iudicium ultimum, weil es die letzte Würckung des Verſtandes iſt, worauf gleich der Vorſatz und die Ausübung des Willens zu folgen pflegt. Es heiſt auch iudicium diſcretionis, weil man alle Umſtände der Zeit, des Orts u. ſ. w. durch daſſelbe zu unterſcheiden hat. (*) Man lernet auch aus der Erfahrung, daß dieſes Iudicium nicht allein die Enunciation oder Concluſion, ſondern wohl den gantzen Vernunfft-Schluß bedeute. (**) Die Krafft alſo zu urtheilen iſt deßwegen dem Verſtande von GOtt einverleibet worden, damit der Wille zur Ausübung des Guten und Vermeidung des Böſen geleitet werde. Der Grund zu dieſem Iudicio ſind die vorher beſchriebene Ideen. Wenn dieſe gebührend eingerichtet ſind, wird das Iudicium meiſtentheils ſeine Richtigkeit haben. Ich ſage mit Fleiß meiſtentheils; denn wenn man gleich die Ideen gehörig eingerichtet hat, ſo kan man doch wohl in derſelben Verknüpf-

(*) Vid. ADRIANUS HEEREBORD in *Colleg. Eth. Diſp. X. Theſ. 3.*

(**) Vid. celeb. BUDDEUS in *Elem. Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. I. §. 8.*

fung, wodurch die Iudicia zu entſtehen pflegen, fehlen, daß man was affirmirt was zu negiren; negirt was zu affirmiren war; Jngleichen, daß man ſonderlich etwas uniuerſal, das doch particular, und etwas particular, das doch uniuerſal iſt, iudicirt. Sind aber die Ideen unrichtig, ſo folgen ordentlich unrichtige Iudicia darauf. Weil nun die Iudicia practica mit den Ideen ſo eine genaue Verwandſchafft haben, ſo werden die bey denen Ideen vorgeſchlagene Mittel, und ſonderlich die letzte Regel, auch allhier können applicirt werden; daß man alſo einer ferneren Weitläufftigkeit hierinnen nicht nöthig hat.

§. 7.

Eine beſondere Art derer Urtheile und Vernunfft-Schlüſſe, welche bey dem Willen einen groſſen Eingang finden, iſt das **Gewiſſen**. Die Lehre hiervon mag wohl am füglichſten in dem natürlichen Rechte, und zwar bey der Lehre von denen principiis actionum humanarum, wohin ſonſt der Verſtand mit ſeinen Würckungen zu ziehen iſt, abgehandelt werden. Inzwiſchen weil wir daher auch einige Gelegenheit nehmen können den Willen zu beſſern und zu verwahren, ſo wollen wir dieſe Lehre kürtzlich durchgehen. Das Gewiſſen iſt eine Sache welche in uns vorgeht, und empfunden wird: Alſo muß man hauptſächlich ſich ſelbſt und die Würckungen unſerer Seele zu rathe ziehen; alsdenn wird man nicht allein die rechte Warheit vom Gewiſſen erkennen, ſondern auch ſich

deſto

deſto eher aus denen hier ſonſt vorfallenden Streitigkeiten zu wicklen wiſſen. Wenn wir demnach alles wohl erwegen, ſo werden wir befinden, erſtlich/ was das Gewiſſen ſey? Zum andern/ wie vielerley daſſelbe ſey? Drittens/ was daher in Betrachtung des Willens gutes zu erwarten oder böſes zu befürchten? und zum vierdten/ wie der Wille hierinnen zu bewahren ſey?

§. 8.

Das Gewißen iſt ein Syllogismus Practicus, welcher von unſern eigenen Verrichtungen gemacht wird / in welchen die Major entweder ſelbſt ein Geſetz oder Regul der Klugheit iſt / oder doch dergleichen in ſich hält; die Minor iſt die Gegeneinanderhaltung unſerer Verrichtung mit dem Geſetze oder Regeln der Klugheit welche die Ubereinſtimmung oder Contrarietät jener mit dieſen zeiget; die Concluſion iſt alsdenn das Urtheil an ſich ſelbſt / welches von unſern Verrichtungen gemacht wird / und zuerkennen giebt daß dieſelben böſe oder gut/ klug oder thöricht/ oder keins von allen dieſen / und alſo indifferent ſind. Wir haben das Gewißen genennet erſtlich einen Syllogiſmum Practicum. Daß es auch dergleichen ſey, wird ein jedweder bey ſich ſelbſt wahrnehmen. Es kan aber derſelbe kein Gewißen ausmachen, wo er nicht unſere Verrichtungen beurtheilet. Unſere Verrichtungen heißen nicht allein diejenigen, welche

wir

wir unmittelbarer Weiſe ſelbſt thun; ſondern auch diejenigen, welche zwar andere verrichten, darbey wir aber doch was beytragen. Die Major Propoſitio ſoll ſeyn entweder ein Geſetz oder Regul der Klugheit, oder ſoll zum wenigſten eins dergleichen in ſich halten und darauf zielen. Dieſes recht zu verſtehen wollen wir ein eintzig Exempel zu Hülffe nehmen. Judas der Verräther hatte ohngefehr dieſes Gewiſſen: Man ſoll keinen Unſchuldigen ſeinen Feinden verrathen; Nun aber habe ich dieſes gethan; derohalben habe ich unrecht gehandelt. Oder: Wer einen Unſchuldigen verräth der handelt übel; nun habe ich dergleichen gethan; derohalben habe ich unrecht gehandelt. Bey der erſten Art war die Major ein Geſetz ſelbſt; bey der andern aber, zielte die Major auf ein Geſetz oder hielt daſſelbe in ſich. Die andere Art iſt die bekanteſte von denen Syllogiſmis; wem aber die erſte etwas unbekannt vorkömmt, der frage nur die Lehre in der Logique von denen Syllogismis complexis, (*) oder, wie es die alten nennen, von denen Syllogiſmis crypticis (**) um Rath, alsdenn wird ihm die Art gar ordentlich und deutlich werden. Es iſt ferner mit Fleiß geſagt worden, daß die Major ein Geſetz, oder Regel der Klugheit ſey. Von dem Geſetze, es ſey göttlich oder menſchlich, wird niemand leicht einen

(*) Vid. *Autor Artis cogitandi P. III. c. 9.*

(**) Vid. B. Io. Weisenbornius in *Nucleo Logicæ P. III. c. 7. §. 220.*

einen Zweiffel machen; (*) Ob aber auch eine Regel der Klugheit ein Gewißen ausmachen helffe, daran möchten diejenigen zweiffeln, welche ſich einbilden, daß man nur durch die Geſetze, nicht aber durch die Regeln der Klugheit obligirt werde. Allein, weil der Menſch verbunden iſt nach dem Willen GOttes zu leben, und ſeine Verrichtungen darnach zu prüfen; Die Regeln der Klugheit aber den Willen GOttes auch ausmachen helffen, (**) ſo können allerdings auch die Regeln der Klugheit zur maiore gebraucht werden. Von der Minore und Concluſion iſt nichts ſonderliches zu gedencken, auſſer, daß wir der Actionis indifferentis erwehnet, und darbey ein Gewiſſen prætendiren. In was vor Verſtande ſolche Actiones zu ſtatuiren ſind, haben wir bereits oben (***) gewieſen. Daß man aber dabey ein Gewiſſen haben könne, iſt auf folgende Art leicht zu beweiſen. Wir nehmen das Gewiſſen vor einen jedweden practiſchen Vernunfft-Schluß, welchen wir nach Anleitung des Geſetzes und derer Regeln der Klugheit von unſern eigenen Verrichtungen machen. Wenn nun unſere Verrichtungen eines theils können indifferent ſeyn, und wir prüffen dieſelbe nach dem Geſetz

und

(*) Vid. celeberr. Buddeus in *Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. 3. §. 4. n. 2.*

(**) Vid. noſtra *Introductio in Politicam c. 4.*

(***) *cap. præced. §. 108.*

und Klugheit, ſo haben wir ja ein Gewiſſen bey denen Actionibus indifferentibus.

§. 9.

Hieraus erkennen wir, daß zu einem Gewiſſen ſonderlich drey Stücke erfordert werden, erſtlich die Erkäntniß derer Geſetze und Regeln der Klugheit. Zum andern die Application derer Geſetze und Regeln der Klugheit auf unſere Verrichtungen; oder die Gegeneinanderhaltung jener und dieſer; Zum dritten das Urtheil von unſern Verrichtungen, vermittels welchem dieſe entweder vor gut und böſe, klug oder thöricht, oder auch indifferent erkannt werden. Keins von dieſen dreyen darff fehlen, wenn anders ein Gewiſſen ſoll ſtatt haben. Wer demnach ſeinen Gebrauch der Vernunfft nicht hat, wie die Kinder, und welche im Haupte verruckt ſind, der hat, nach der Philoſophie zu reden, auch kein Gewiſſen. Wenn aber auch einer alle Geſetze und Regeln der Klugheit weiß, er macht aber keine Application auf ſeine Verrichtung, der hat auch kein würckliches Gewiſſen; ob er gleich die Potentiam zum Gewiſſen, wie andere Leute beſitzt. Und wer das Urtheil von ſeinen Verrichtungen nicht fället, bey dem wird das Gewiſſen auch nicht zu ſeinem rechten Endzweck kommen. Zu dieſen dreyen Stücken, welche das Weſen des Gewiſſens ausmachen, kan man zum vierdten auch einiger maſſen ziehen die Conſequentia conſcientiæ, oder das, was auf das Gewiſſen folget.

Die

Die Conſequentia ſind entweder Ruhe und Vergnügung des Gemüths, oder Unruhe und Traurigkeit. Es hat aber mit dieſen folgende Beſchaffenheit: Wenn einer ſeine Verrichtungen prüffet, und befindet, daß dieſelben entweder gut, klug oder zum wenigſten indifferent ſind, ſo entſtehet bey ihm eine angenehme Idee, weil man von GOtt und andern Vorgeſetzten entweder belohnet, oder zum wenigſten nicht geſtrafft wird. Dieſe angenehme Idee verurſacht eben dieſe Ruhe, oder gar den Affect der Freude. Befindet aber einer, daß er wieder das Geſetz oder wieder die Regeln der Klugheit, und folglich wieder den Willen GOttes und ſeiner Oberen gehandelt habe, ſo entſtehet bey ihm eine unangenehme Idee, daß er werde geſtrafft werden. Dieſe Idee erwecket gar leicht den Affect der Traurigkeit, und folglich eine Unruhe des Gemüthes. Auf ſolche Weiſe entſtehen die Conſequentia des Gewiſſens.

§. 10.

Hier möchte nun jemand einwenden und ſagen: Wenn ſo viel Stücke zum Gewiſſen erfordert würden, wie ſich denn daſſelbe in einem Augenblicke äuſern könte, maſſen man ja kaum das Gewiſſen ſpürete, ſo würden gleich dabey die Conſequentia empfunden? Hierauf dient aber zur Antwort, daß dieſes lauter natürliche Würckungen ſind, von welchen ſchon längſt bekannt worden, daß ſie ſo geſchwinde ausgeübet werden, daß vier oder fünffe ſich in einem Au-

gen-

genblicke ereugnen können. Man nehme z. E. nur das **Gehen**. Hierzu wird erſtlich erfodert, daß eine Vorſtellung im Verſtande geſchehe; Zum andern daß der Wille gereitzet werde; Zum dritten, daß derſelbe die Nerven anſpanne; und zum vierdten, daß die Füſſe beweget werden. Dieſem allen ohngeachtet, wird man doch anmercken, daß ſo bald man an das Gehen gedencket, ſo bald bewegen ſich die Füſſe. Und ſo gehet es auch mit dem Gewiſſen. Inzwiſchen weil die Conſequentia ſich ſtärcker und nachdrücklicher als die vorhergehenden weſendlichen Stücke äuſern, ſo halten viele Leute eben dieſe Conſequentia vor das Gewiſſen ſelbſt, und bilden ſich ein, wer weiß was vor ein Würmgen in dem Hertzen ſitze, und das Gewiſſen dirigire, da es doch, wenn mans recht betrachtet, nur die Conſequentia des Gewiſſens ſind.

§. 11.

Dieſes alles gehörte zur Definition des Gewiſſens. Was nun die Eintheilung anlanget, ſo wird dieſelbe hergenommen erſtlich von denen unterſchiedenen Arten derer Verrichtungen, wobey wir ein Gewiſſen ſpüren; Nachgehends von denen unterſchiedenen Arten derer Syllogiſmorum oder Vernunfft-Schlüſſe, worinn das Gewiſſen beſteht; Zum dritten von der Ausübung des Gewiſſens oder der Krafft deſſelben. Dieſem nach wird das Gewiſſen erſtlich eingetheilt in Conſcientiam antecedentem und conſequentem. Daß Conſcientia

tia

tia antecedens iſt, wenn man die Verrichtungen unterſuchet, ob ſie gut oder böſe, klug oder thöricht, oder indifferent ſind, ehe man dieſelbe noch vornimmt. Das Conſcientia conſequens iſt, welches die Verrichtungen unterſuchet, wenn ſie bereits geſchehen. Zum andern kan man das Gewiſſen eintheilen in ein gutes/ böſes/ indifferentes, kluges oder unkluges Gewiſſen. Ein gutes Gewiſſen iſt, wenn wir in der Prüfung unſerer Verrichtungen mercken, daß dieſelben mit dem Geſetze übereinkommen; Ein böß Gewiſſen aber iſt, wenn unſere Verrichtungen wieder das Geſetze lauffen; Indifferent heiſt das Gewiſſen, wenn wir in der Prüffung gewahr werden, daß eine Verrichtung weder gebothen noch verbothen ſey; Ein kluges Gewiſſen iſt, wenn wir befinden, daß auch unſere Verrichtungen mit denen Regeln der Klugheit übereinkommen; und endlich iſt ein unkluges Gewiſſen, wenn wir in der Prüffung anmercken, daß unſere Verrichtungen nicht nach denen Regeln der Klugheit eingerichtet ſind.

§. 12.

Zum dritten wird das Gewiſſen eingetheilet in ein wahres und falſches. Ein wahres Gewiſſen iſt es, wenn der Syllogiſmus in allen Stücken richtig iſt; Ein falſches Gewiſſen aber entſtehet daher, wenn entweder die Maior oder Minor, oder keine von beyden richtig iſt. Zum vierdten iſt das Gewiſſen entweder gewiß oder ungewiß. Ein gewiſſes Gewiſſen iſt

es, wenn ſowohl die Maior, als die Minor gewiß iſt; Ein ungewiſſes aber heiſt dasjenige, da man entweder in maiore oder minore nicht gar zu gewiß iſt. Das ungewiſſe wird wiederum eingetheilt in ein zweiffelhafftes/ wahrſcheinliches und ſcrupulöſes Gewiſſen. Ein zweiffelhafftes Gewiſſen iſt es, wenn man entweder in der Maiore oder Minore, oder in beyden zugleich einen vollkommenen Zweiffel hat, daß man nicht weiß, was recht oder unrecht, wahr oder nicht wahr ſey; Ein wahrſcheinliches Gewiſſen iſt, wenn man entweder in der Maiore oder Minore, oder beyden zugleich nur eine Wahrſcheinlichkeit hat; Ein ſcrupulöſes Gewiſſen iſt endlich, wenn man ſowohl in der Maiore als Minore faſt gewiß iſt, nur daß einem noch ein gar geringer Einwurff im Wege ſtehet. Dieſe drey letzten Arten des Gewiſſens werden folgendermaſſen unterſchieden: Bey dem zweiffelhafften Gewiſſen ſiehet man zwey miteinander ſtreitende Meynungen vor ſich, allwo man bey einer ſo viel Rationes, als bey der andern hat; Bey dem wahrſcheinlichen Gewiſſen hat man auch zwey dergleichen Meynungen vor ſich, von welchen keine recht gewiß iſt, doch finden ſich bey einer Meynung mehr Rationes als bey der andern; Bey dem ſcrupulöſen Gewiſſen finden ſich eben zwey Meynungen, davon die eine ſolchen Grund vor ſich hat, daß man faſt gantz gewiß dabey

iſt,

iſt, nur daß noch ein kleiner Einwurff im Wege ſtehet. (*)

§. 13.

Uber dieſes finden wir noch zum fünfften ein zartes oder verſtocktes Gewiſſen. Ein zartes Gewiſſen heiſt, wenn man bey allen Verrichtungen, und nach allen dererſelben Umſtänden eine fleißige und accurate Prüffung anſtellt; Ein verſtocktes Gewiſſen aber iſt, wenn man bey keinen oder doch bey einigen zumahl groben Laſtern dahin verfällt, daß man ſie vor keine Sünde erkennen will. Mit dieſen beyden haben endlich eine ziemliche Verwandſchafft das ſchlaffende und wachende Gewiſſen. Das ſchlaffende Gewiſſen iſt, wenn man ſein laſterhafftes Leben wenig oder gar nicht prüffet, da iſt denn von dem würcklichen Gewiſſen eigentlich nichts, als die bloſſe Potentia zu finden. Ein wachendes Gewiſſen aber iſt, wenn man anfängt ſein laſterhafftes Leben zu unterſuchen; oder wenn ſich die Laſter von ſich ſelbſt anfangen vorzuſtellen. So viel haben wir von dem Gewiſſen kürtzlich zu erzehlen vor nöthig erachtet.

§. 14.

Bey dieſer Doctrin hat man nun zweyerley

(*) Quod conſcientia erronea & dubia etiam ſint ſpecies conſcientiæ, inter alios monſtrauit celeberr. BUDDEUS *l. c.* §. 8. *& in nota ad* §. 10. Conf. TITIUS *Obſ.* 18. *ad Pufendorfium.*

Praxin zu mercken; die eine gehört zur Morale, die andere hauptſächlich zum natürlichen Rechte. In dieſem letztern werden verſchiedene Regeln an die Hand gegeben, welche das Gewiſſen bey denen menſchlichen Verrichtungen nach dem Geſetze regieren und beurtheilen. (*) Was aber die Morale anlangt, ſo haben wir ſonderlich darauf zu ſehen / was bey dem Gewiſſen vor eine Veränderung derer Neigungen und Begierden des Willens vorgehe/ damit wir dadurch denſelben zum guten mehr und mehr zu bereiten / und vor dem böſen bewahren können. Das Gewiſſen zielet ſonſt ſeinem Endzwecke nach dahin, daß es die Verrichtungen derer Menſchen nach dem Geſetze und Klugheit theils einrichten, theils beurtheilen ſoll. Wenn es alſo beſchaffen iſt, ſo hat der Wille lauter gutes daher zu vermuthen. Und je fleißiger das Gewiſſen recht gebraucht wird, je mehr wird denen unordentlichen Neigungen und Begierden geſteigert. Denn bey dem Gewiſſen wird ſtets das Geſetz und Klugheit wiederhohlet, daß ſie alſo nicht ſo leicht können übertreten werden; und bey eben dieſer Gelegenheit, werden die Laſter öffters vorgeſtellt, daß man ſich demnach deſto leichter davor hüten kan. Dahin gehört inſonder-

(*) Has regulas maximam partem collegerunt Hugo Grotius *L. II. de Jure B. & P. c. 23.* Samuel Pufendorfius *L. I. de Jure N. & G. c. 3. §. 4. & ſeqq.*

derheit das Conſcientia antecedens und conſequens, wenn es recht gebraucht wird. Der rechte Gebrauch beſteht aber darinnen: Wenn ich vermittels des Conſcientiæ antecedentis mercke, daß eine Verrichtung ſowohl Geſetz-mäßig, als auch nicht wieder die Regeln der Klugheit lauffe, ſo habe ich mich ferner nicht aufzuhalten, ſondern da muß der Wille nachdrücklich durch gehörige Vorſtellungen gereitzet werden, damit er die Verrichtung fein munter, mit guter Intention und rechtmäßigen Mitteln anfange, fortſetze und zu Ende bringe. Findet man aber, daß eine Verrichtung wieder das Geſetz oder Klugheit lauffe, ſo muß man davon gleich abſtehen, ſich künfftig davor hüten, auch der Neigung zu dergleichen Verrichtung keinen weitern Raum geben. Wenn ich ferner vermittels des Conſcientiæ conſequentis mercke, daß eine geſchehene Verrichtung gut geweſen, muß ich mir ferner vorſetzen bey vorfallender Gelegenheit dieſelbe auszuüben, und zu Beförderung deſſen den Befehl GOttes und den Nutzen dieſer geſchehenen Verrichtung nachdrücklich vorſtellen. Solte aber die Verrichtung böſe erfunden werden, muß ich hertzliche Buſſe thun, mich künfftig davor fleißig hüten, auch denen Neigungen und Begierden, welche ſich darbey eingefunden, alle Gelegenheit benehmen. Auf ſolche Art wird der Wille mehr und mehr gebeſſert. Eben dieſes hat man auch zu mercken bey dem **guten/ böſen/ klugen/ un-**

klugen oder indifferenten Gewiſſen. Bey dem letzten muß man alle unnöthige Scrupel und Furcht fahren laſſen. Die erſten Arten des Gewiſſens aber muß man ſich theils zur Stärckung und Befeſtigung im guten, und hingegen zur Warnung vom böſen dienen laſſen.

§. 15.

Bey dem **gewiſſen** / **wahrſcheinlichen** und ſcrupulöſen Gewiſſen, muß man eben die vorhergehende Regul in acht nehmen. Darbey aber kan man dieſes ſich noch zur Nachricht dienen laſſen; daß das wahrſcheinliche und ſcrupulöſe Gewiſſen das Gemüth des Menſchen nicht ſo nachdrücklich afficire, als das Conſcientia certa. Ich habe angemercket, daß öffters die Neigungen und Begierden ſo ſtarck ſind, daß der Menſch ihnen den Lauff auch wieder das Conſcientiam certam läſt; woraus eben die groben Sünden wieder das Gewiſſen entſpringen. So bald nun jemand bey ſich ſpüret, daß die böſen Neigungen und Begierden ſo ſtarck werden, daß ſie auch das Conſcientiam certam überwältigen wollen, ſo hat man hohe Urſache alle erdenckliche Mittel, deren die meiſten im vorhergehenden Capitel vorgetragen worden, anzuwenden, damit man ſo viel möglich über dergleichen Neigungen und Begierden Herre werden möchte; welches durch die natürlichen Kräffte freylich nicht, wohl aber durch die Gnade GOttes geſchehen kan. Geht es mit dem Conſcientia certa ſo her; wie leicht wer-

werden die böſen Neigungen und Begierden das ſcrupulöſe und wahrſcheinliche Gewiſſen überwältigen können. Man mercket demnach, daß gedachte Neigungen und Begierden nicht allein die beyde Arten des Gewiſſens überwältigen, weil ſie das menſchliche Gemüth, und inſonderheit den Willen nicht ſo afficiren und feſte halten, als das Conſcientia certa; ſondern eben gedachte Neigungen und Begierden entſchuldigen die Menſchen damit, daß man bey einem wahrſcheinlichen und ſcrupulöſen Gewiſſen ungewiß wäre, ob ein Ding recht oder unrecht, wahr oder falſch ſey, und alſo könte einem keine Verrichtung als ſchlimm zugeeignet werden. Wenn man nun dieſes bey ſich mercket, ſo hat man gleich Urſach denen Neigungen und Begierden gehörige Mittel vorzukehren; maſſen man gewiß verſichert leben kan, daß ſie nichts gutes ins Werck richten werden, weil ſie wieder das wahrſcheinlich und ſcrupulöſe Gewiſſen ausſchlagen wollen, zumahl da man aus dem vorhergehenden erſiehet, daß, ob gleich bey beyden Gewiſſen noch eine kleine oder mehr Ungewißheit ſich befindet, man doch denenſelben und der darbey vorfallenden vornehmſten Meynung mehr, als dem Gegentheile, zu trauen habe. Was aber die böſen Neigungen und Begierden bey dieſen Arten des Gewiſſens nicht ausrichten mögen, darinnen haben ſie deſto leichtern Weg bey dem zweiffelhafften Gewiſſen, denn da haben wir

ohne diß zwey wiederwärtige Meynungen vor uns, deren eine ſo viel Rationes vor ſich hat, als die andere, da werden wir denn insgemein diejenigen erwehlen wollen, wo uns die böſen Neigungen hintreiben. Allein ſo bald wir ein zweiffelhafftes Gewiſſen bey uns ſpüren, müſſen wir ja ſowohl denen böſen Neigungen und Begierden Einhalt thun, auch nichts vornehmen, weil wir bey einem ſolchen Gewiſſen jederzeit zu beſorgen haben, daß die erwehlte Meynung unrecht ſeyn könne. Wolten wir demnach eine erwehlen, ſo gäben wir unſere Luſt was böſes zu thun gar zu deutlich an den Tag.

§. 16.

Was das **zarte** und **wachende Gewiſſen** betrifft, ſo führt daſſelbe, wenn es rechter Art iſt, den Willen zu lauter guten Neigungen, und hindert hingegen die Laſter; Denn wenn man ſo weit kömmt, daß man ſeine Laſter erkennet, oder ſonſt alle Umſtände derer Verrichtungen genau unterſuchet, ſo werden böſe Neigungen nicht leicht ſtatt finden; die guten aber deſto eher befördert werden. Allein das **ſchlaffende** und **verſtockte** Gewiſſen führet den Menſchen zu einer Laſter-vollen Sicherheit, und läſt die böſen Neigungen und Begierden vollkommen einwurtzeln, ſtarck und faſt unüberwindlich werden. Vor dergleichen Gewiſſen hat man ſich überaus zu hüten. Und damit man nicht darein falle, muß man täglich denen Ge-

ſetzen

ſetzen und Regeln der Klugheit nachdencken, auch die Prüffung des Gewiſſens beſtändig ausüben, u. ſ. w. Alsdenn kan man ſich ziemlich vor ſolchem Verderben hüten.

§. 17.

Von denen Würckungen des Verſtandes, welche wir ſonderlich zu betrachten vorgenommen, iſt noch übrig die **gewiſſe** und **wahrſcheinliche Erkänntnüß.** Die erſte entſteht entweder aus der **Deutlichkeit der Sache**/ oder des **Wortes GOttes.** Jene heiſt alsdenn Scientia oder κατ' ἐξοχὴν eine Wiſſenſchafft; dieſe aber heiſt Fides divina oder der durchs Wort GOttes gewürckte Glaube. Die wahrſcheinliche Erkäntnüß heiſt ſonſt mit einem Worte Opinio oder Meynung. Dieſes Wort hat aber ſonderlich zweyerley Verſtand; entweder es bedeutet überhaupt, alle wahrſcheinliche Erkänntnüß; oder nur eine gewiße Art davon. Dieſes recht zu verſtehen, iſt zu mercken, daß die wahrſcheinliche Erkänntnüß entweder durch unſere eigene, doch nicht gar zu deutliche Empfindung und Meditation, oder durch ein Zeugnüß anderer Leute entſtehe. Die erſte Art heiſt inſonderheit opinio, und die andere fides humana, ein auf menſchlich Zeugnüß gebaueter Glaube. Worbey dieſes wohl zu mercken, daß nur fides humana, nicht aber diuina zur Warſcheinlichkeit gehöre, wie der Herr Clericus (*) das Gegentheil

(*) Vid. *Logica eius P. II. c. 10.* add. *Diſſ. de co-*

theil gantz irrig lehret. Die Wahrſcheinlichkeit, welche mit denen Sinnen und Meditation erhalten wird, heiſſen ſonſt Conjecturen oder **Muthmaſſungen** / welche bey unſerem Vorhaben auch ihren Nutzen finden werden. So ferne dieſe in gehörigen Schrancken bleiben, ſo fern behalten ſie den Nahmen; gehen ſie aber über die Schnur, ſo entſteht daher der **Argwohn**; gleichwie auch ſonſt der **Unglaube** und **Leichtglaubigkeit** hier als Fehler betrachtet werden. Mit der zwiefachen Erkäntnüß nemlich der Gewißheit und Wahrſcheinlichkeit hat es ferner folgende Bewandnüß. In gewiſſen Stücken hat es GOTT alſo gefallen, daß wir mit einer Wahrſcheinligkeit zufrieden seyn müſſen, in andern aber könten wir öffters eine Gewißheit erlangen, wenn wir gehörigen Fleiß anwendeten; wie ſolches alles weitläufftig in der **Vernufft-Lehre** gewieſen wird.

§. 18.

Daß nun die Gewißheit das menſchliche Gemüth deſto nachdrücklicher zum Guten antreibe; und vom böſen abhalte, iſt bereits im vorhergehenden gedacht worden. Wo demnach dergleichen Erkänntnüß zu erhalten iſt, da darf man mit keiner Wahrſcheinlichkeit zufrieden ſeyn, ſondern man muß das Hertze feſte machen. Wir ſind ohne diß in moraliſchen Dingen, welche wieder unſer Fleiſch und Blut lauffen zu

gnitione certa & probabili, eiusque uſu practico §. XI. & ſeqq.

zu zweiffeln gar zu geneigt, und alſo denen Anfechtungen gar zu ſtarck unterworffen. Wenn wir uns nun nicht feſte ſetzen, ſo fallen wir leicht von dem rechten Tugend-Wege ab, und ergeben uns denen Laſtern, als welche wir ohne diß unſern verderbten Weſen nach lieben. Inzwiſchen wenn wir auch nur wahrſcheinlich etwas gutes oder böſes erkennen, ſo müſſen wir dieſes fliehen und jenem nachjagen. Mercken wir daß die fleiſchlichen Gedancken dieſem Vorſatze zuwieder ſind, ſo dörffen wir denenſelben durchaus kein Gehör geben.

§. 19.

Was inſonderheit die ſogenannten **Muthmaßungen** betrifft, ſo iſt ſonderlich dieſes zu mercken, daß wir geneigt ſind von uns lauter gutes, und von dem Nechſten alles ſchlimme zu muthmaſſen, welches in der Welt viel Unglück anrichtet. Dieſem nun vorzukommen, muß man vorher wiſſen **was Muthmaßungen ſind**: Es ſind nemlich Vernunfft-Schlüße, welche was verborgenes aus gewiſſen äußerlichen Kennzeichen ſchlieſſen. (*) Nachgehends muß man auch mercken, daß Muthmaßungen nur ſoweit zu brauchen ſind, ſoweit etwas verdeckt geſpielet wird, das wir doch billig wiſſen ſolten. Wir heucheln uns ſelbſt dergeſtalt, daß wir unſere Neigungen ſchwehrlich erkennen. So lange wir alſo nicht deutlich mercken, daß wir

(*) Vid. inter alios Io. Christoph. Becmannus *in Lin. Doctr. Mor. c. 3. §. 16.*

wir der Tugend rechtſchaffen ergeben ſind; ſo lange hat man mehr böſes als gutes von ſich zu vermuthen. Was aber die Muthmaſſungen von andern Leuthen anlangt, ſo iſt deroſelben Zweck gleichfals dasjenige aus denen äuſſerlichen Kennzeichen zu muthmaſſen, was heimlich und verdeckt iſt, jedoch uns zuerkennen nöthig iſt. Z. E. Ein Vater, Herr oder Frau wiſſen nicht alles böſe, was Kinder und Geſinde vorhaben, wollen ſie alſo manchem Laſter vorkommen, müſſen ſie manchmahl auf gewiſſe Umſtände acht haben, und daraus muthmaſſen. Man muß aber Muthmaßungen allezeit vor ſolche Meynungen halten die auch fehlen können. Nun mercket man, daß unſere Muthmaßungen in uns leicht eine Jalouſie, und bey andern einen Verdruß erwecken können, welches denn geſchicht, wenn wir entweder aus allen Kleinigkeiten, böſe Gemüther, Verfolgungen und dergleichen muthmaßen; oder wenn wir andere zu beſchimpffen, dieſes und jenes nicht allein muthmaſſen, ſondern auch bey andern Leuthen ausbreiten; oder wenn wir gar zu ſehr unſerem Muthmaßen inhæriren, ob gleich das Gegentheil ſattſam bewießen worden. Damit wir alſo uns in ſolchen Muthmaßungen nicht vergehen, noch böſen Neigungen und Begierden ſo vergebliche Gelegenheit geben möchten, können folgende Regulen fleißig applicirt werden.

§. 20.

Die erſte Regel heiſt: **Wir müſſen Muthmaſ-**

maßungen bey ſolchen Leuten anſtellen/ deren heimliche Verrichtungen uns zu wiſſen nöthig ſind. Dieſes verlanget der kaum genannte Endzweck derer Muthmaſſungen. Es gehören hieher Kinder, Geſinde oder auch andere Leute, mit welchen wir umgehen müſſen, oder welche unſere Freundſchafft ſuchen, dergleichen Leute thun öffters viel böſes, aber doch heimlich, welches wir alſo nicht anders als durch Muthmaßungen erkennen können. Die Intention muß auch nichts anders ſeyn, als denenſelben vorzukommen und das Böſe zu verhüten. Auf ſolche Weiſe, können ſie nicht verdrüßlich darüber werden. Wir aber vermeiden zugleich die groſſen Neigungen von Leuten übel zu urtheilen, die uns nichts angehen, welches ein groſſes, aber faſt allgemeines Laſter iſt. Wenn wir alſo weiter gehen, ſo geben wir unſere laſterhaffte Curioſität und Boßheit ſattſam zuerkennen, welche unſer Gemüth ſehr verderbet, auch andern Leuten durchaus nicht anſtehet; daß wir alſo nicht allein in Betrachtung unſer, als auch anderer Leute davon abſtehen müſſen. Die andere Regel iſt: **Man muß Muthmaßungen nur als Meynungen betrachten/ welche können eintreffen aber auch fehlen; damit wir nicht halßſtarrig darauf beharren / wenn uns das Gegentheil rechtſchaffen vorgeſtellet wird.** Dieſes erfordert die Natur der Muthmaßungen, als welche nur Meynungen ſind, die öffters eine geringe Wahrſchein-

ſcheinlichkeit haben. Hierdurch vermeidet man bey ſich viele Hartnäckigkeit, womit wir uns ſonſt an unſern Nechſten verſündigen können, wenn wir durch eine geringe Wahrſcheinlichkeit was böſes von ihm vermuthen, daran doch wohl in der That nichts iſt. Wir ſollen alſo unſern Willen dahin dirigiren, daß wir gerne die Muthmaßungen fahren laſſen, wenn uns das Gegentheil ſattſam gezeiget worden. Ich habe leider! Leute gekennet, welche ihren Muthmaſſungen beſtändig angehangen, wenn ſie auch von der andern Seite die größten Beweißthümer und Eydſchwühre gehört; welche Hartnäckigkeit ein Kennzeichen eines böſen, unfreundlichen und vergalleten Gemüths iſt, wovor ſich jedermann und ſonderlich die Melancholici zu hüten haben. Die **dritte Regel** heiſt: **Man muß auch nicht zu offt/ und von allen Kleinigkeiten / welche manchmahl andere Leute unbedachtſam thun / ſo üble Muthmaßungen machen.** Denn wir werden ſonſt gar zu offt in uns eine Jalouſie, Haß und Neid auch Zorn gegen andere Leute erwecken, welches aber ſehr ſchädliche Begierden ſind, bey denen man alle Gelegenheit und folglich auch die unnöthigen Muthmaſſungen zu vermeiden hat. Die **vierdte Regel** iſt dieſe: **Wenn man einem Menſchen ſchon lange Zeit unterſuchet und allezeit redlich befunden hat/ muß man mehr gutes / als böſes von ihm vermuthen / und wenn ſich auch**

durch einige Kennzeichen was böſes muthmaſſen lieſſe/ muß man mehr auf das Gegentheil dencken. Was man hierdurch vor böſe Neigungen und Begierden verhindert, iſt nicht zu beſchreiben. Ein jedweder kan die Sache leicht ſelbſt einſehen. Die fünffte Regel heiſt: **Wenn Perſonen denen es zukömmt aus redlichen Abſichten von uns etwas muthmaßen/ dürffen wir keinen Zorn oder Haß auf ſie werffen / denn ſie thun es um unſeres Beſten willen.** Die Sache iſt klar. Man weiß aber wie leicht Kinder, Geſinde und andere Untergebene auf ſolche böſe Begierden verfallen; ohnerachtet ſie das gute Abſehn mit Danck annehmen ſolten. Denenſelben kan alſo dieſe Regel eine Warnung ſeyn. Die Sechſte heiſt: **Von offenbahr gottloſen Leuten kan man mehr böſes als gutes muthmaßen.** Denn weil ihr Verderben und Boßheit gar zu groß iſt, ſo dencken ſie nicht leicht auf was gutes, ſondern eitel böſes, welches uns öfters groſſen Schaden zufügen kan, wenn wir alle Umſtände, welche die böſen Abſichten dieſes oder jenes Menſchen anzeigen, vor gut anſehen wollen. Durch dieſe Warnung wenden wir nicht allein viel Unglück von uns ab, ſondern wir hüten uns auch vor der laſterhafften Unterlaſſung nöthiger Sorgfalt, zu welcher viele, und inſonderheit die Sanguinei geneigt ſind. Hier möchte jemand ſagen: Wie denn bey dieſer Regel das bekannte juriſtiſche Sprichwort eintreffen

treffen konte, da es heiſſe: Quilibet præſumitur bonus, donec demonſtretur contrarium. Hierauf dient zur Antwort: Ich halte nicht davor, daß die Hn. Juriſten alle Leute ohne Unterſcheid ſo lange vor fromm halten, biß das Gegentheil dargethan worden, denn ſie wiſſen wol, daß viel Gottloſe in der Welt ſind, denen man ihre Boßheit noch nicht eben erwieſen hat, deßwegen aber ſind ſie doch nicht fromm. Meine Meynung iſt demnach dieſe: Sie haben durch dieſe Regel nur denen unſchuldigen einen Schutz wieder die ungerechten Ankläger verſtatten wollen. Denn wenn man in denen Gerichts-Stuben alles glauben wolte, was böſe Angeber von unſchuldigen Leuten vorbrächten, ſo würden wenige ehrliche Leute ohne Schwerdt oder andere Straffe ſterben. Damit alſo die Verläumdungen und ungerechten Delationes denen Unſchuldigen nicht ſo vielen Verdruß und Schaden erwecken möchten, hat man geordnet, daß ein jeder ſo lange vor ehrlich paſſiren ſoll, biß das Gegentheil von dem falſchen Angeber erwieſen worden. (*)

§. 21.

Was endlich den Unglauben und Leichtfertigkeit anlangt, ſo beſteht jener darinnen, daß man dasjenige, was wahr und auch wohl gewiß

(*) Vid. Diſſ. pecul. de *Præſumtione bonitatis*, quam Io. Frid. Ludouici, Prof. Halenſis doctiſſimus, ſub præſidio illuſtris Thomaſii habuit.

gewiß iſt, dennoch nicht glauben will; Dieſe aber glaubet auch dasjenige, was wohl falſch oder zum wenigſten noch ſehr ungewiß iſt. Durch beydes wird unſer Wille ſehr verdorben, maſſen man durch den Unglauben öffters gute Ermahnungen, Vorſtellung künfftigen Schadens, ſo auf die Laſter zu folgen pflegt, und dergleichen mehr, nicht annimmt, ſondern in einer laſterhafften Sicherheit dahin geht. Dieſes zu vermeiden, muß man ſeinen Willen dahin führen, daß er keine eintzige Warnung ohne Betrachtung und Unterſuchung vorbey läſt. Welches denn deſto eher kan ins Werck gerichtet werden, wenn man bedenckt, wie alle gute Erinnerungen entweder ordentlich oder doch zufälliger Weiſe ihren Nutzen haben. Man darff hierbey ſich keine Jugend, oder niedrigen Stand, des, der etwas gutes vorbringt, hindern laſſen, daſſelbe in Betrachtung zu ziehen. Die Leichtgläubigkeit macht daß wir uns gar zu leicht verführen laſſen. Dieſer nun zu begegnen, muß man alle Dinge, welche von andern zumahl vorgebracht werden, wohl erwegen, und zuweilen einen modeſten Zweiffel hegen, biß wir eine Sache beſſer unterſucht haben, u. ſ. w.

§. 22.

Es hat der Wille ferner nicht allein von denen Würckungen des Verſtandes was gutes zu hoffen, oder ſchlimmes zu befürchten, wie wir zeithero einigermaſſen geſehen haben; ſondern

von denen Kräfften ſelbſt iſt wohl eben derglei- chen zu gedencken. Jedoch zeigt ſich bey denen Facultatibus puris nicht ſo leicht etwas, das eine beſondere Abhandlung allhier erforderte; viel- mehr kan man die beſten Anmerckungen bey de- nen Facultatibus mixtis machen, zu welchen wir jetzo gleich ſchreiten werden; Ehe wir aber noch von dieſem Abſchnitte weggehen, wollen wir gleichfals gewöhnlicher maſſen den Nutzen der- ſelben kürtzlich zeigen. Der Haupt-Nutzen, um welches Willen wir dieſen Abſchnitt abge- handelt haben, iſt dieſer, damit wir die Beſſe- rung des willens deſto vollkommener erken- nen können, wenn wir auch auf die Beſchaffen- heit und Zufälle des Willens achtung geben, welche bey ihm in dem Concours mit dem Intel- lectu puro zu finden ſind. Sonſt geben uns die hier vorkommende Lehren noch eine und an- dere gute Gelegenheit eine nützliche Regel und Ermahnung zu lernen. Da wir durch dieſen Abſchnitt erkannt, daß auch der Wille durch den Intellectum purum könne verderbet werden, ſo lernen wir daher auch dieſes erkennen, daß derſelbe vielerley ſchlimmen Zufällen unter- worffen ſey, und daß man fleißige, wie auch ge- naue Sorge vor die wahre Beſſerung des Wil- lens tragen müſſe. Dieſes nehmen ſonſt die wenigſten in acht, ſondern ſie dencken, wenn ſie nur den groben Laſtern Einhalt thun, welche bey dem Willen ſelbſt angetroffen werden, ſo ſey es ſchon gut, bekümmern ſich um andere gefährli-

che Zufälle gar nicht, und dencken ſie ſind vollkommen gebeſſert, da ſie doch wohl in beſtändiger und Laſter-vollen Sicherheit dahin gehen. Indem wir auch ferner erkannt, daß der Wille von denen rechten Ideen und Iudiciis ſo viel gutes; von denen unrechten aber ſo viel ſchlimmes zu erwarten habe, iſt ja wohl unſere nachdrückliche Schuldigkeit allen Fleiß anzuwenden, damit wir die rechten Ideen und Iudicia zumahl bey denen nöthigen und nützlichen Lehren erkennen mögen. Da auch die Würckung des Gewiſſens denen guten Neigungen forthilfft, die böſen hindert, oder auch wohl durch Fehler das Gegentheil thut, hat man groſſe Urſach das Gewiſſen recht zu brauchen, damit der Wille nur im guten dadurch möge geſtärcket, vom böſen aber abgehalten werden. Eben dieſes iſt auch zu mercken von der gewiſſen und wahrſcheinlichen Erkäntniß, ingleichen von denen Muthmaſſungen und andern guten und böſen Arten der Erkäntniß. Wer ſich demnach auch hierinnen recht behutſam aufführet, der wird in ſeiner Beſſerung einen groſſen Vortheil finden.

Des fünfften Hauptſtückes dritter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit und Zufällen des Willens/ wenn er mit dem Intellectu mixto und ſonderlich mit der Phantaſie und Sinnen zu thun hat; auch wie er hierinnen recht zu verwahren ſey?

§. 1.

WAs Intellectus mixtus oder Facultates und Operationes mixtæ des Verſtandes ſind, iſt bereits im vorhergehenden Abſchnitte gewieſen worden. Wir finden auch drey Haupt-Würckungen, wenn man nemlich etwas mit dem Intellectu mixto begreifft/ oder vermittels deſſelben urtheilet / oder alles beydes im Gedächtniſſe aufbehält. Daher haben wir auch billig drey Kräffte oder Facultates aus denen dreyen Arten derer Würckungen geſchloſſen, nemlich die Krafft etwas zu begreiffen/ davon zu urtheilen/ und dieſes beydes aufzubehalten. Hierbey iſt aber dieſes noch allhier zu mercken, daß dieſe Kräffte entweder nur innerlich im Gehirne, und vermittels deſſelben ſich ereugnen, oder vermittels äuſerlicher Gliedmaſſen des Leibes zugleich in die Ausübung gebracht werden. In jenem Verſtande heiſſen

heiſſen ſie auch innerliche Sinne; und in dieſem die äuſerliche Sinne. Derer innerlichen Sinne finden ſich ſonderlich drey, die Phantaſie oder die Einbildungs-Krafft, Iudicium ſenſuum internum, und denn memoria ſenſualis, oder das ſinnliche Gedächtniß. Derer äuſerlichen Sinne, ſo fern ſie nach denen Kräfften betrachtet werden, finden ſich ſonderlich zwey/ die äuſſerliche ſinnliche Krafft etwas zu begreiffen/ und denn zu beurtheilen. Wenn man ſonſt von äußerlichen Sinnen redet, ſo geht man hauptſächlich nur auf die Empfindung, oder wie man ein Ding begreiffen ſolle; Von der Krafft zu urtheilen aber, welche ſich auch durch die äußerliche Sinne ſpüren läſt, hört man wenig oder gar nichts; ohnerachtet das Iudicium derer Augen, oder Augen-Maaß bey denen Mathematicis und andern Künſtlern, ingleichen das Iudicium des Gehörs bey denen Muſicis, und ſonderlich denen Orgelmachern mehr als zu bekannt iſt. Betrachtet man aber die äußerliche Sinne nach der Art, wie man was empfindet, oder nach denen vornehmſten Werckzeugen und Gliedmaſſen des Leibes, welche darzu gebraucht werden, ſo entſtehen insgemein fünff äußerliche Sinne, das Hören/ Sehen/ Schmecken/ Fühlen und Riechen. Die Zahl gründet ſich, wie gedacht, auf die vornehmſten äußerliche Werckzeuge und Gliedmaſſen des Leibes, durch welche die äußerliche Sinne ausgeübet werden; als zum Gehör

werden die Ohren/ zum Sehen die Augen/ zum Schmecken die Zunge mit Zuziehung des Gaums, zum Fühlen ſonderlich die äuſſerſten Spitzen an denen Fingern/ und zum Geruch die Naſe gebraucht. Ich weiß zwar wohl das einige nur einen äuſſerlichen Sinn, nemlich Tactum ſtatuiren, weil ſie ſehen, daß alle fünff Sinne hauptſächlich durch eine Anrührung ausgeübet werden; allein man erkennet die Sinnen weit deutlicher, wenn man ſie nach denen fünff Haupt-Werckzeugen in fünff Arten theilet. Nach dieſer Hypotheſi, dünckt mich laſſen ſich die Operationes mixtæ gar füglich betrachten. Doch gehört dieſe Unterſuchung eigentlich vor die Phyſique; wir brauchen ſie nicht weiter, als daß wir abermahl lernen, was der Wille von denen innerlichen und äuſſerlichen Sinnen vor gutes oder böſes bey ſeinen Neigungen und Begierden zu gewarten habe/ damit wir ihn beſſern/ wie auch vor der Gelegenheit zu böſen Neigungen und Begierden bewahren können.

§. 2.

Wir könten hier erſtlich die Würckungen und hernach die Kräffte abſonderlich betrachten; allein, weil wir viel wiederhohlen müſten, was wir im vorhergehenden Abſchnitte von denen Ideen und Iudiciis vorgebracht, als welches ſich meiſtentheils hier appliciren läſt; weil wir auch dasjenige, was bey denen Operationibus

mixtis ins beſondere zu mercken vorkommt, gar leicht bey der Betrachtung derer Kräffte ſelbſt mitnehmen können; ſo wollen wir dieſe letztern durchgehen, und inſonderheit den Anfang von denen **innerlichen Sinnen** machen. Dergleichen haben wir ſonderlich drey erzehlt, die Krafft etwas zu begreiffen oder die Phantaſie, die Krafft zu urtheilen, und die Krafft etwas aufzubehalten, oder das Gedächtniß. Dieſe wollen wir alſo eintzeln und zwar unſerm Vorhaben gemäß, unterſuchen.

§. 3.

Durch die Krafft etwas zu begreiffen, oder durch die Phantaſie und Imagination verſtehen wir diejenige Krafft des Intellectus mixti, welche ſich vermittels des Gehirnes und der Lebens-Geiſter etwas verſtellt. Es iſt alſo eigentlich, wie wir es nehmen, die Krafft innerliche und zwar ſinnliche Ideen von einer materialiſchen Sache zu machen. Die Krafft etwas zu beurtheilen, iſt diejenige, welche vermittels derer in dem Gehirne vorgeſtelten Ideen von materialiſchen Sachen urtheilet. Wir nehmen beyde Kräffte billig bey unſerm Vorhaben zuſammen, weil wir die Sache ohne Weitläufftigkeit und confuſion gar wohl alſo abhandeln mögen. Dieſe beyde Kräffte ſind nun in regard des Willens ohne Zweiffel deswegen da, daß ſie demſelben vorſtellen und recommandiren ſollen, was unter denen materialiſchen und cörperlichen Dingen dem Menſchen möchte nöthig und nützlich

lich ſeyn. Es kömmt alſo die Ordnung hauptſächlich auf **drey** Stücke an; **erſtlich** / daß ſie ſich allezeit denen Facultatibus puris unterwerffen, als welche ſonderlich die von GOtt vorgeſchriebene Ordnung erkennen; zum **andern**/daß ſie unter denen in die Sinne fallenden Dingen, das würcklich Gute, als gut, und das würcklich Böſe, als ſchädlich vorſtellen; zum dritten/daß ſie eine jedwede Sache nach ihrer Beſchaffenheit und Werthe, nicht beſſer als ſie iſt; und nicht geringer und ſchlimmer, als ſie iſt, abbilden ſollen. Wie weit aber dieſes Ziel geſucht, und die rechten Schrancken in acht genommen werden, zeigt die tägliche Erfahrung.

§. 4.

Wir mercken alſo viele Dinge ſonderlich bey der Phantaſie an, welche den Willen ſehr verderben. Damit wir nur die vornehmſten anführen, ſo iſt erſtlich zu wiſſen daß die Einbildungs-Krafft oder vielmehr die darbey zu brauchende Lebens-Geiſter **öffters ganz wild worden** / und darbey **eine ſolche Gewalt bekommen**/ **daß ſie ſich nicht mehr von denen** Facultatibus **der Seele ſelbſt regieren laſſen**. (*) Was ſich alſo vor Vorſtellungen und Gegeneinanderhaltung derer Ideen bey dieſem wilden Lauf gedachter Geiſter ereugnen, daß muß mit Gewalt wahr oder falſch, gut oder böſe ſeyn. Aus dieſem wilden Weſen entſpringet der Fanaticiſmus

und

(*) De miranda imaginationis vi inter alios vid. iam cit. BECMANNUS c. 1. §. 3. ſeqq.

und Enthuſiaſmus, welche beyde wieder unterſchiedener Gattungen ſind. Am deutlichſten kan man ſich dieſelben folgendermaſſen vorſtellen. Fanaticiſmus iſt, wenn ich die Gedancken der Einbildungs-Krafft, und des innerlichen ſinnlichen Judicii vor wahr oder falſch halte, weil ſie ſich alſo vorſtellen, ohnerachtet ſie mit der Sache ſelbſt nicht überein kommen. Enthuſiaſmus iſt, wenn ich nicht allein gedachte Gedancken vor wahr halte, ſondern auch mir gar einbilde, daß ſie von GOtt eingegeben wären. (*) Hieraus hat nun der Wille ſehr viel Unheil an ſeinen Neigungen und Begierden zu beſorgen. Die Neigungen werden bloß nach ſolchen Dingen gezogen, welche die Lebens-Geiſter unter einer angenehmen Idee vorſtellen; ohnerachtet wohl die Sache ſehr ſchlimm und gefährlich iſt; ſie werden auch von ſolchen Dingen abgezogen, welche die Lebens-Geiſter unter einer unangenehmen Idee vorbilden, ob gleich die Sache wohl gut iſt. Der Wille fällt darbey auf eine Hartnäckigkeit, auf beſondere wider die äuſſerliche Wohlanſtändigkeit lauffende Arten, auch wohl auf Hochmuth, und andere greuliche Laſter. Er iſt darbey ſchlimmen Begierden, und ſonderlich der Furcht unterworffen, u. ſ. w.

(*) De his duobus imaginationis morbis vid. celeberr. noſter Buddeus *in Inſtit. Theol. Mor. P. I. c. 1. Sect. V. §. 17. ſeqq.*

§. 5.

Fragen wir nach denen Urſachen, damit wir deſto eher gehörige Mittel finden und brauchen können, ſo dörfften deroſelben verſchiedene angetroffen werden. Es werden die Lebens-Geiſter insgemein durch die ſtarcken Begierden ſelbſt in eine ſolche Wuth gebracht. Es trägt auch das Temperamentum Melancholicum was groſſes bey. Und endlich können beſondere Kranckheiten dergleichen nachdrücklich verurſachen. Will man ſich nun ſoviel möglich vor ſolchem wilden Weſen der Einbildungs-Krafft hüten, ſo brauche man nebſt andern hierzu dienlichen Mitteln, erſtlich ein fleißiges Gebeth zu GOTT, daß Er uns bey einem geſunden und ordentlichen Verſtande beſtändig erhalten; alles unordentliche und wilde Weſen der Phantaſie aber in Gnaden abwenden wolle. Dieſes wenn es zumahl von einem wahren Chriſten im wahren Glauben geſchicht, hat eine ungemeine Krafft ſolchen gefährlichen Zuſtand des Verſtandes und Willens abzuwenden. Zum andern hüte man ſich ja vor ſtarcken Affecten des Zorns, Traurigkeit u. ſ. w. Was wir alſo unten vor Mittel werden vorſchlagen dergleichen Begierden abzuwenden, dieſelbigen gehören auch einigermaſſen hierher. Zum dritten ſuche man die Direction über die Phantaſie auf alle Weiſe zu behalten. Man nehme nichts vor gut oder böſe an, was man nicht vorher wohl unterſucht, daß es uns würcklich nützlich oder

ſchädlich

ſchädlich ſey. Ja man bleibe endlich beſtändig auf der Huth, und ſo bald man merckt, daß die Einbildungs-Krafft Herre ſpielen will, ſo widerſetze man ſich derſelben, und traue ihren Vorſtellungen nicht; ſo ſoll ſich denn viel böſes verhindern laſſen.

§. 6.

Zum andern mercken wir an denen erzehlten Kräfften, und ſonderlich an der Phantaſie, daß ſie die zeitlichen Dinge/ welche meiſtens materialiſch und cörperlich ſind/ gar zu offt/ und gar zu gut vorſtelle. Damit wir nun den Schaden, welchen der Wille zu befürchten hat, deſto nachdrücklicher einſehen mögen, ſo iſt zum voraus zu mercken, daß diejenigen Dinge, welche mit denen innerlichen Sinnen, und inſonderheit mit der Phantaſie können begriffen werden, weit geringer ſind, als diejenigen, welche der Verſtand alleine faſſen muß. Jene ſind materialiſch, cörperlich und vergänglich; dieſe aber geiſtlich, abſtractiuiſch, deren viele unvergänglich ſind. Da alſo unſer Wille ſolte durch den Verſtand geleitet werden, daß die Neigungen mehr auf geiſtliche und ſolche Dinge, welche die Sinnen nicht begreiffen mögen, gewieſen würden, ſo geſchicht durch den angeführten Fehler der Phantaſie gleich das Gegentheil. Wodurch denn die Neigungen des Willens gantz unordentlich und fleiſchlich werden, maſſen ſie auf weltliche und geringe Dinge mit ſonderbahrer Liebe fallen; hergegen GOTT

und andere geiſtliche gute Dinge ſchmecken ſie faſt nicht. Durch eben dieſen Fehler der Phantaſie, werden ſie weit öffterer in unordentliche Begierden fallen, als wenn der Menſch mehr auf die geiſtlichen Objecta ſähe. Es iſt dieſes ein groſſes Verderben des Willens, wie ein jedweder leicht von ſelbſt begreiffen kan. Ich weiß aber davor kein beſſer Mittel, als daß man ſein Gemüth ſo viel möglich von der allzuöfftern Betrachtung weltlicher Dinge abziehet, und deſto mehr die Göttlichen, nemlich GOtt und ſeine Wohlthaten erweget. Dadurch werden die Neigungen von dem weltlichen, ſo viel nöthig, abgezogen, und auf GOtt, als das höchſte Gut hauptſächlich applicirt; auch werden nachgehends die Begierden nicht ſo leicht und offt von denen weltlichen Dingen erwecket. Dieſes Mittel deſto kräfftiger und leichter zu machen, muß man ſich die Herrlichkeit und groſſen Nutzen derer geiſtlichen; darneben aber auch den geringen Werth derer weltlichen öffters vorſtellen. Solche und dergleichen Mittel mehr können ſchon den Willen einigermaſſen verwahren, daß er nicht ſo auf weltliche Vergänglichkeiten fällt, und alſo unordentliche Neigungen, wie auch Begierden darbey heget.

§. 7.

Zum dritten mercken wir, daß ſonderlich die Phantaſie ſich ſolche Sachen zum öfftern vorſtellt/ worzu die böſe Haupt-Neigung

eines

eines Menſchen inclinirt. Dieſes geſchicht auf ſolche Art: Worauf die böſen Haupt-Neigungen zielen, und was denenſelben angenehm iſt, das ſtellt die Phantaſie gleich als gut vor. Geben die äuſſerliche Sinne keine Gelegenheit darzu, ſo ſtellt ſie durch das Gedächtniß die vergangenen vor; iſt dieſes auch nicht genug, ſo erdenckt ſie noch mehr, und fingirt ſolche Obiecta, welche der böſen Haupt-Neigung dem Menſchen angenehm ſind. Wer z. E. die Wolluſt zur Haupt-Neigung hat, wird ſich immer wollüſtige Dinge in denen Gedancken vorſtellen; und wenn keine gegenwärtig ſind; ſo wiederholt er die vergangenen, und thut ſich in Gedancken was zu gute; findet ſich auch dergleichen nicht, ſo fingirt er ſolche. Dieſes geſchicht zumahl bey Sanguineis, und deſto leichter bey Gelegenheit derer unzüchtigen Romainen u. ſ. f. Dieſes alles macht, daß die böſe Haupt-Neigung ungemein geſtärcket wird, welches denn dem Willen abermahl nicht allein in dergleichen unordentliche Begierden, welche mit der Haupt-Neigung eine Verwandſchafft haben, ſondern auch in dergleichen Laſter, und mehres Unglücke ſtürtzet. Mancher dencket, böſe Gedancken und Vorſtellungen der Phantaſie hätten nichts zu bedeuten, wären auch keine Laſter; dadurch ſtürtzen ſie ſich aber mehr und mehr in die Laſter. (*) Die Erfahrung wird es einem jed-

(*) *Quomodo cogitando peccetur*, oſtendit inter alios Io. CHRISTOPH. BECMANNUS *l. c. c.*

jedweden lehren, daß die böſen Gedancken und Vorſtellungen den Willen ja ſo arg verderben, als die Ausübung der äuſſerlichen Laſter ſelbſt. Welches ſehr nöthig zu mercken; damit man ſich deſto mehr vor böſen Gedancken hüten lerne. Dieſem Ubel muß demnach vor allen Dingen abgeholffen werden. Es entſteht aber daſſelbe erſtlich aus der verderbten Natur ſelbſt, und inſonderheit durch die böſe Haupt-Neigung, welche den Menſchen und ſonderlich die Phantaſie antreibt, nur dasjenige zu betrachten, was derſelben angenehm iſt. Zum andern trägt die böſe Ausübung viel darzu. Denn wenn wir uns nicht an ſolche Obiecta gewöhnten, könten dieſelben nicht ſo offt vorkommen, und die Luſt nicht ſo groß darzu ſeyn. **Drittens** geben die Obiecta, welche die Haupt-Neigung ergetzen und reitzen, viele Gelegenheit darzu; wiewol ſie an ſich ſelbſt unſchuldig genug ſind; es kömmt nur auf den unrechten Gebrauch derſelben an. Dieſemnach dörfften nebſt andern General-Mitteln, welche im vorhergehenden Capitel vorgeſchlagen worden, folgende Regeln zu der Bewahrung des Willens dienlich ſeyn. **1. Will jemand die böſe Haupt-Neigung durch jetztgedachte Vorſtellung der Phantaſie nicht geſtärcket und vermehret wiſ-**

2. §. 14. *Quæ a. cogitationes, quo in foro & quousque puniendæ ſint?* uberius expoſuit B. STRYCKIUS *in Tr. de Iure ſenſuum Diſſ. X. c. 6.*

wiſſen/ſo ſuche er ſich erſt recht zu beſſern/ und der böſen Haupt-Neigung allen Abbruch zu thun. Denn wenn die böſe Propenſion unterdruckt, oder nur gedämpfft wird, ſo kan ſie die Phantaſie nicht encouragiren, die gefährliche und der Neigung angenehme Objecta vorzuſtellen; folglich kan ſie auch durch die Vorſtellung nicht weiter geſtärcket werden. II. **Man ziehe auch das Gemüth mit allem erſinnlichem Fleiße von denen Vorſtellungen ſelbſt ab.** So offt die Phantaſie alſo auf dergleichen fallen will, ſo ſuche man gantz andere Gedancken zu faſſen, und hänge dieſen nicht nach. Wenn dieſes geſchicht, wird die böſe Reitzung des Willens ſchon ziemlich unterbleiben. III. **Man entziehe ſich auch äuſſerlich dergleichen Objectis, ſoviel als die Geſchäffte derer Menſchen zulaſſen.** Denn die Phantaſie iſt öffters eine Fortſetzung derer äuſſerlichen Vorſtellungen; wenn man dennach ſein Auge von üppigen Objectis behütet, ſo mag dieſelbe auch nicht ſo leicht auf ſolche Vorſtellungen fallen. IV. **Man erwege ſonderlich die Einfalt und Thorheit ſolcher Gedancken; ſonderlich wenn ſie fingirt ſind.** Auf ſolche Weiſe dörffte man leicht einen Eckel davor bekommen. V. **Man betrachte deſto öffterer ſolche Dinge/ welche uns vielmehr zu was guten leiten.** Man kan ſich zum Exempel in denen Gedancken vorſtellen die öfftere Zufälle, welche uns begegnet, und worbey wir Gottes

Augen-

augenſcheinlichen Beyſtand geſpüret, u. ſ. w. (*)

§. 8.

Zum vierdten iſt noch was beſonderes bey der Phantaſie zu finden, welches man aſſociationem idearum nennet. Es hat, ſoviel Zeithero davon bekannt worden, der geſchickte Engliſche Philoſophus, Jo. Locke (**) zuerſt daran gedacht. Es beſteht aber eigentlich die Sache darinnen: Es werden denen äuſſerlichen Sinnen öffters vielerley Objecta vorgeſtelt, da geſchichts nun, daß ſich zwey Vorſtellungen oder Ideen zuſammen geſellen und zugleich in das Gehirn imprimirt werden. Daraus entſtehen artige, auch ſehr nützliche Phænomena und Anmerckungen, welche der Herr Locke, und unſer öffters gedachter Herr D. Buddeus (***) anführen. Bey unſerm Vorhaben iſt aber ſonderlich zu mercken, wenn (a) zwey Ideen oder Bilderchen zugleich imprimirt werden, davon eins angenehme oder unangenehm iſt, ſo wird das andere uns auch angenehme oder unangenehm vorkommen; und wenn alſo (b) eins einen gewiſſen Affect erwecket hat, ſo entſteht derſelbe öffters auch bey dem Gedächtnüß des andern. Wir wollen dieſe Anmerckungen mit einigen Exem-

(*) Conf. iam citatus BECMANNUS §. 13.

(**) Vid. eius *Tentamen de Intellectu humano* L. II. c. 33. p. 485. ſeqq.

(***) *In Inſtit. Theol. Moral. P. I. c. 1. Sect. V. §. 9.*

Exempeln erläutern. Wenn jemand eine gewiſſe Perſon angenehm iſt, ſo werden alle Kleidungen angenehm ſeyn. Die Auflöſung dieſes Phænomeni dörffte wohl dieſe ſeyn; es hat ſich die Idee der Perſon, und derer Kleider durch eine aſſociationem idearum zugleich imprimirt, und ſo hat denn die Idee von der Perſon, welche angenehm iſt, gemacht, daß die Idee von der Kleidung auch angenehme fällt. Was daraus vor wunderliche Anmerckungen ſonderlich bey närriſch verliebten Perſonen entſtehen, iſt nicht zu ſagen. Ferner es hat einer auf Weyhnachten ein trefliches ſogenanntes heiliges Chriſt-Geſchencke bekommen; ſo offt er nun an das Feſt gedencket, ſo befindet er, daß ihm daſſelbe nicht allein angenehme falle, ſondern er ſpürt auch bey ſich eine Freude. Die Auflößung iſt dieſe: Er hat ſich nicht allein die Idee von dem Feſte, ſondern auch von dem Geſchencke zugleich imprimirt; und weil das Letzte angenehm geweſen, iſt das Erſte auch angenehm worden; ja weil das Letzte damahls einen affect erwecket, ſo kömmt derſelbe auch bey Errinnerung des erſten wieder. Ich kenne einen der bey Oſtern keine Bewegung bey ſich empfindet, es müſte denn eine verdrüßliche ſeyn; hergegen bey Pfingſten ſpürt er eine beſondere Freude. Dieſes mag daher kommen, daß bey dem Oſter-Feſte, der Rector in der Schulen in Gewonheit gehabt, die Kirchen-Wäſcher gräulich abzupeltzen, damit ſie ihm auf die Feyertage keine Unruh

machen ſolten, da mochte nun zuweilen auch was unangenehmes auf dieſe Perſon gefallen ſeyn, weswegen die Idee des Oſter-Feſts auch unangenehm worden iſt. Hingegen auf Pfingſten werden Mäyen geſtecket, welche ihm beſonders angenehm fallen; und wird alſo das Feſt auch mit angenehm. Ferner, wenn jemand bey der erſten Viſite einer andern Perſon was angenehmes anzubringen hat, oder ſich wohl aufführet, ſo kan es leicht kommen daß die Gegenwart der erſten nachgehends der andern jederzeit angenehm iſt; hingegen wenn jemand bey ſolcher erſten Viſite entweder was odieuſes anbringen muß, oder führet ſich ſonſt ſchlimm auf, ſo mag er nachgehends die Aufführung verbeſſern wie er will, ſo wird er doch leicht verdrůßlich fallen. Daher man insgemein billig eine nützliche Converſations-Regel allhier lernet: **Wenn einem an der Conuerſation mit einem vornehmen Manne etwas gelegen iſt/ ſoll man dahin trachten/ daß man bey der erſten Viſite was angenehmes/ oder zum wenigſten nichts verdrůßliches vorbringe/ ſich auch ſonſt wohl aufführe/ da wird man leicht die Grace gedachten Mannes erwerben und darinnen bleiben.** Uberhaupt aber lernen wir aus dieſen Exempeln, daß zwar zuweilen dadurch was gutes kan geſtifftet; jedoch **daß ſehr offt ſowohl unſere Neigungen/ als auch Begierden können unordentlich werden.** Denn wenn vermittels

tels der Aſſociationis idearum eine Sache kan angenehm werden, welche bloß mit einer andern verknüpfft, die uns angenehm iſt, ſo fält je unſere Neigung und Begierde der Liebe auch auf ſolche Dinge, welche öffters ſchädlich oder ſonſt ſchlimm ſind. Wenn jemand eine Perſon gar zu ſehr liebt, ſo werden ſich ja wohl dadurch auch die Schwachheiten und Laſter recommendiren, daß mancher Mann nichts böſes daraus macht. Hingegen wenn eine Sache unangenehm wird, wenn ſie nur mit einer andern unangenehmen zugleich imprimirt wird, ſo kan dieſes öffters eine rechte gute, löbliche und nützliche Sache treffen. Wir können alſo leicht einen unverdienten Haß auf eine redliche Perſon werffen, welche nur was unangenehmes aus Amts-Pflicht vortragen müſſen. Ja es kan durch eben die Aſſociation geſchehen, daß eine Sache mehr oder weniger, als ſichs gebühret, geliebt oder averſirt wird, u. ſ. f. Daß ich nichts gedencke, wie man öffters gantz natürliche Begebenheiten, wohin ich die Begierden bey dem Weyhnacht- und Pfingſt-Feſte rechne, vor geiſtliche beſondere Würckungen fälſchlich ausgeben könne. Um dieſer Urſachen willen, hat man wohl nöthig den Willen beſtens zu verwahren, damit er nicht durch dergleichen Aſſociationem idearum, oder vielmehr imaginum, auf ſolche Unordnung falle. Nach meinem wenigen Gutdüncken dörffte man nur die Wachſamkeit anwenden, daß man achtung gäbe,

be, wenn ſich dergleichen Aſſociation ereugnete, damit man alsdenn denen Ideen nicht trauete, ſondern die Sache ſelbſt unterſuchte, ob ſie angenehm oder unangenehm ſey. Hätte ſich aber ſchon dergleichen Unordnung ohnverſehends eingeniſtelt, müſte man eben die Sache ſelbſt ſich recht vorſtellen, damit eine ſchlimme, welche durch die Geſellſchafft einer andern angenehm worden; und die nützliche, welche durch Geſellſchafft einer andern verdrüßlich und unangenehme worden, in ihrer rechten Beſchaffenheit möchten begriffen, und folglich rechtmäßig geliebet oder auerſiret werden.

§. 9.

Zum fünfften mercken wir noch was beſonders bey der Phantaſie an, nemlich die ſogenannte Communicationem idearum, oder vielmehr imaginum. Es hat hiervon der bekannte Malebranche (*) am weitläufftigſten gehandelt. Die Sache verhält ſich aber folgender Geſtalt: Wenn jemand eine ſtarcke Einbildungs-Krafft hat, ſo imprimirt er ſich leicht die Ideen einer Sache gantz lebendig, und kan man auch mit ſonderbahren Leben ſowohl mündlich als ſchrifftlich davon diſcouriren. Wenn er nun einen ſolchen Zuhörer oder Leſer wieder vor ſich bekömmt, welcher auch eine ſtarcke Einbildungs-Krafft, oder zum wenigſten kein groſſes Iudicium hat, daß er alles wohl überlegen mag; ſo kan

(*) *De inquirenda veritate L. II. p. III. c. 2. & ſeqq.* Addatur celeberr. BUDDEUS *l.c.* §. 11.

kan jener dieſem ohne alle gründliche Argumenta, nur vermittels der lebendigen und prächtigen, oder ſonſt bewegenden Worte, eine Meynung dergeſtalt beybringen, daß dieſer alles glaubt, was jener vorträgt. Durch dergleichen Communicationem imaginationis oder imaginum, mag wohl zuweilen was gutes geſtifftet werden; Wenn z. E. Unterthanen an eine Sache ſchwehr gehen, kan man ſie dadurch deſto eher bewegen, u. ſ. w. Allein der Wille wird nebſt dem Verſtande doch insgemein berücket, daß er was annimmt, das wohl nicht gar zu nützlich, und was verwirfft, das ihm guten Vortheil bringen könne; daß er ferner was höher oder geringer liebet, oder auerſiret, als es die Sache ſelbſt mit ſich bringet. Das heiſt alſo wieder Unordnung derer Neigungen und Begierden, vor welcher man den Willen fleißig verwahren ſoll. Mich dünckt aber, wenn man entweder ſolchen Leuten, die nur die Imagination erwecken, gar kein Gehör giebt; oder doch alles wohlbedächtig unterſucht, ob alles Vorgetragene gehörigen Grund habe, ſo ſoll man ſich vor gedachter Unordnung ziemlich hüten können.

§. 10.

Wir könten wohl noch mehr, z. E. die gräuliche **Veränderung derer Gedancken / die Erregung derer Begierden** u. ſ. w. bey der Phantaſie anmercken, und daraus feine Ermahnungen ziehen, womit wir den Willen noch behut-

hutſamer verwahren möchten, allein die Weitläufftigkeit wird zugroß vor unſer Compendium, und der Schlüſſel kan von dieſen Anmerckungen leicht genommen, und ferner gebraucht werden, ſo wird einer die Morale hierinnen bey ſich ſelbſt leicht vermehren, und ſeinen Willen ſorgfältig genug in acht nehmen können. Wir wollen demnach noch etwas von denen **äuſſerlichen Sinnen** gedencken, als von welchen ſich gleichfals folgende Anmerckungen machen laſſen. Zum voraus iſt zu mercken, daß GOtt die äuſſerliche Sinne uns gegeben, daß wir ſollen die Geſchöpffe zu GOttes Ehre und unſerer Wohlfahrt durch dieſelben erkennen lernen. Wenn ſie nun hierzu gebraucht werden, ſind ſie gut, allein in dem gemeinen Leben zeigt ſich öffters das Gegentheil. **Erſtlich** ſtellen die äuſſerlichen Sinne die Objecta viel nachdrücklicher vor, welche unſerer böſen Haupt-Neigung angenehm ſind, und dieſelbe nicht allein reitzen, ſondern auch vermittels derſelben die unordentlichſten Begierden erregen. Ja ſie laſſen ſich **nachgehends** eben ſowohl, durch die Haupt-Neigungen encouragiren, daß ſie die ihr gefällige Objecta öffters vorſtellen; und wenn **endlich** dieſelben mit einem Affecte verknüpffet ſind, ſo ſehen ſie gleichſam die quehre. Was garſtig iſt, ſiehet und läſt bey ihnen wohl; was fein iſt, ſcheint ihnen wohl garſtig. Was gut iſt, ſcheint böſe, und das böſe gut. Auf ſolche Weiſe kan es anders nicht kommen, es muß der Wille zu

böſen

böſen Neigungen und Begierden gereitzet werden. Dieſem Ubel nun vorzubeugen, muß man I. ſich innwendig zu beſſern trachten/ damit die innerliche Haupt-Neigung unterdruckt werde/ alsdenn werden die äuſſerliche Obiecta eher ohne Gefahr des Willens begriffen. Denn wo kein Zunder oder ſonſt eine Feuer-fangende Materie gefunden wird, ſo ſchlage man Feuer ſo viel man will, es wird keine Gefahr dadurch zu beſorgen ſeyn. II. Man hüte ſich auch vor denen hefftigen Affecten ſelbſt/ und brauche die Mittel/ welche bereits vorgeſchrieben worden/ und noch in dem folgenden Abſchnitte ſollen vorgetragen werden. Denn wenn wir nicht mit Affecten ſehen, ſo erkennen wir eine Sache eher, wie ſie an ſich ſelbſt iſt. III. Meide man auch endlich/ ſo viel möglich/ die Obiecta ſelbſt/ welche böſe Neigungen und Begierden vermittels der äuſſerlichen Sinnen erwecken mögen. Man mache einen Bund mit ſeinen Augen, und wende ſie z. E. von liebreitzenden Obiectis weg. Denn wenn keine Gelegenheit zu unordentlichen Neigungen und Begierden da iſt, werden wohl dieſelben ſich auch nicht ſo offt ereugnen, u. ſ. w.

§. 11.

Ehe wir nun auch dieſen Abſchnitt endigen, müſſen wir die Vſus von demſelben kürtzlich anführen. Der Haupt-Nutzen deſſelben iſt dieſer: Daß wir auch den Willen vor böſen

Neigungen und Begierden hierinnen bewahren lernen, daß er kein Unheil von dem Intellectu mixto, und ſonderlich von der Phantaſie, wie auch äuſſerlichen Sinnen zu befürchten habe. Ich halte dieſe Gefahr vor die wichtigſte mit, und alſo iſt der Nutzen dieſes Abſchnittes nicht geringe. Im übrigen weil wir erkannt, wie ſonderlich die Phantaſie ſo ſchlimme Händel macht, ſo hat man wohl Urſache in der rechten Regierung derſelben wachſam zu ſeyn, damit ſie nicht aus denen Schrancken komme. Die übrigen Erinnerungen finden ſich theils bey denen Lehren ſelbſt, theils können ſie aus denenſelben gar leicht geleitet werden.

Des fünfften Hauptſtückes vierdter Abſchnitt.

Von dem Voluntate mixta, oder Appetitu ſenſitivo an ſich ſelbſt/ und deſſen Beſſerung.

§. 1.

WAs wir bey dem Willen überhaupt gefunden, das zeigt ſich auch inſonderheit bey dem Voluntate mixta, oder dem Appetitu ſenſitivo. Wir treffen alſo bey demſelben auch fünfferley an: (1) Die Natur und Kräffte; (2) Die Eigenſchafften; (3) Die Neigungen; (4) Die Begierden; und endlich (5) die

Wür-

Würckungen. So weit wir die Natur des Appetitus ſenſitiui aus ſeinen Würckungen erkennen mögen, ſo iſt er diejenige Krafft der Seelen/ vermittels welcher ſie dasjenige verlangt oder nicht verlangt/ was die innerliche und äuſſerliche Sinne begreiffen können. Kurtz: Es iſt eben der Wille/ ſo fern er mit denen Gliedmaſſen des Leibes verknüpfft iſt/ und vermittels dererſelben ſich reget. (*) So viel kan man aus denen Würckungen erkennen; und folglich haben diejenigen ſchlechten Grund, welche den Appetitum ſenſitiuum zu einem gantz beſondern Weſen machen, welches von der Seele und dem Willen unterſchieden ſey. Im übrigen ſehen wir, daß gedachter Appetitus auch zwey Kräfte habe, etwas zu verlangen und etwas nicht zu verlangen. Mit denen Eigenſchafften hat es eben die Bewandniß, wie wir bey dem Willen überhaupt gewieſen haben; nemlich der

Uu 5 Appe-

(*) Hoc primum agnouit RENATUS CARTESIUS. Accedunt IUSTUS CHRISTOPHORUS SCHOMERUS in *Theol. Mor. c. IV. §. 13. p. 111. & ſeq.* celeberr. noſter BUDDEUS *l. c. Sect. 6. in not. ad §. 2.* Conſultiſſimus NICOL. HIERON. GUNDLINGIUS *in Via ad veritatem P. II. c. 14. §. 36. Eſt is* (Appetitus ſenſitiuus) inquit, *nihil aliud, quam voluntas interueniente corpore agens, eaque appetens, quæ corpori ſunt grata, & ita per ſenſus imaginationemque menti repræſentantur.*

Appetitus wird nicht eher erregt, als biß ihm erſtlich etwas von denen innerlichen oder äuſſerlichen Sinnen vorgeſtellt worden. Was denen Sinnen angenehm iſt, darzu hat er einen natürlichen Trieb; und was denenſelben unangenehm iſt, davor hat er einen natürlichen Abſcheu. Er gewöhnet ſich auch an etwas; ahmet andern nach, wird durch Vorſtellungen und Gegen-Vorſtellungen ſonderlich gelencket. Was aber das Regiment betrifft, ſo ſucht er zwar daſſelbe öffters gantz, und wiederſtrebet denen Facultatis puris, wie wir oben bey der Pugna rationis und Appetitus ſenſitiui geſehen; Er erhält auch wohl die ſogenannte Herrſchafft, zumahl bey laſterhafften Gemüthern. Allein dieſes iſt ein groſſer Fehler, und keine natürliche Eigenſchafft, als welche nur darinnen beſteht, daß er denen Facultatibus puris hilfft das Regiment exequiren, indem er zum wenigſten die Imagination antreibt einer Sache nachzudencken, auch die Gliedmaſſen des Leibes anſpannen hilfft, damit ſie ihre Verrichtungen thun. Ferner treffen wir an General- und Special-Neigungen zu denen Guten, welches mit denen Sinnen kan begriffen werden, überhaupt, und zu dieſem oder jenem inſonderheit. Man ſpürt auch hier die meiſten Begierden, wie wir bald ſehen werden. Und endlich trifft man auch andere Würckungen und Verrichtungen des Appetitus ſenſitiui an. Wenn wir aber alles überhaupt betrachten, ſo finden wir

gleich-

gleichfals nur die Neigungen und Begierden zu beſſern. Sind dieſe richtig, ſo finden ſich die Kräffte, die Eigenſchafften und Würckungen auch in ihren rechten Stande. Denn was an denen letzten noch zu regieren vorkömmt, das wird durch die Geſetze und Regeln der Klugheit ins Werck gerichtet.

§. 2.

Alſo haben wir die Neigungen und Begierden des Appetitus ſenſitiui vor uns. Was die erſten anlangt, ſo ſehen wir aus deren Endzweck, daß ſie nur mit ſolchen Obiectis umgehen ſolten, welche von denen innerlichen und äuſſerlichen Sinnen begriffen werden. Denn dieſe gehören allein vor den Appetitum ſenſitivum. Sie ſolten dasjenige lieben, was würcklich gut iſt; und daſſelbe auerſiren, was würcklich böſe iſt. Sie ſolten ferner ein jedwedes nach ſeinem Werth und Unwerthe lieben und auerſiren. Auf ſolche Weiſe wären dieſe Neigungen in ihrer Ordnung; Es wäre alsdenn in dem Appetitu die ordentliche Liebe zu denen ſinnlichen Dingen; und auch das ordentliche Bemühen nach dergleichen Verrichtungen. Jene könte die ſinnliche ordentliche Liebe/ und dieſe die ſinnliche Tugend heiſſen; Beyde wären aber der Liebe und Bemühen, welche in der Seele allein vorfallen, ſubordinirt; oder gleichſam nur die Executores in ſinnlichen Dingen. Nach dem Haupt-Unterſcheide derer Obiectorum könte man

man auch hier die drey **Haupt-Tugenden** begreiffen, nemlich die **Gottesfurcht**/ welche auch öffters auf ſinnliche Dinge ankömmt; ingleichen die **Mäßigkeit** in ſolchen, und endlich die **Gerechtigkeit** in eben dergleichen. Doch kömmt das Haupt-Werck auch bey dieſen eigentlich auf die Facultates puras an, als welche vor andern die ordentliche Liebe und Tugend an ſich haben.

§. 3.

So ſolte ſich freylich der Appetitus Senſitiuus in denen Neigungen aufführen, denn ſo erfordert es ſein Endzweck; allein wenn wir uns unterſuchen, ſo befinden wir ſonderlich alhier insgemein das Gegentheil. Der Appetitus Senſitiuus macht ſich an Sachen und liebet ſie, welche an ſich böſe ſind, er auerſiret insgemein, was gut iſt; weil die Sinnen jenes angenehm und dieſes unangenehm vorgeſtellet. Mit einem Worte. Der Appetitus geht mit ſinnlichen Dingen um, welche ohne diß gar zu leicht bona und mala apparentia werden, worauf alſo der Appetitus leichte fält. Ja er liebet dieſe bona mehr, als ſie es meritiren. Da ereugnet ſich die Fundamental-Kranckheit nemlich die **Eigen-Liebe**/ wodurch ſich ſowohl dergleichen Laſter, nemlich die **unordentliche Bemühung** nach ſolchen Dingen, welche denen Sinnen angenehm ſind; als auch die **drey** ſogenannte Haupt-Laſter, **Ehr-Geiz**/ **Wolluſt** und Geld-Geiz hervor thun. Auf ſolche Weiſe iſt der Appetitus ſenſiti-

vus

vus vollkommen verdorben. Weil denn hieran viel gelegen, daß er, ſoviel möglich gebeſſert, und in ſeine Ordnung gebracht werde, ſo muß man alle im vorhergehenden Capitel vorgeſchlagene General- und Special-Mittel brauchen. Sonderlich aber hat man ſich immer die Wichtigkeit derer über die Sinnen ſteigenden Dinge, und die Geringſchätzigkeit derer ſinnlichen Objectorum vorzuſtellen. Nebſt dieſen muß man auch die ſinnlichen Sachen ſelbſt fleißig und ohne Affecten unterſuchen, damit man erkenne worzu ſie eigentlich zu brauchen, oder nicht zu brauchen ſind. Auf ſolche Weiße dörffte man ſchon den Appetitum in ſeine Ordnung bringen.

§. 4.

Nach denen Neigungen kommen nunmehro die **Begierden** des Appetitus Senſitiui. Dieſe machen die nöthigſte Lehre in der Morale mit aus, und verdienen groſſen Fleiß und Wachſamkeit. Damit wir nun auch dieſe möchten unſerm Endzweck gemäß erkennen, wollen wir dieſe Lehre in zwey Theile zergliedern. Der erſte ſoll handeln von denen ſinnlichen Affecten überhaupt, und der andere von denen vornehmſten inſonderheit. Bey der Abhandlung derer ſinnlichen Affecten überhaupt, wäre viel nützliches anzubringen, wenn es nicht ſo groſſe Weitläufftigkeit nach ſich zöge. Da wir uns alſo der möglichſten Kürtze befleiſſen müſſen, ſo kan ſich einer der weiter in dieſer Lehre zunehmen will, ſonderlich des Herrn Arnold Weſenfelds

felds in ſeiner Pathologia Practica, (*) und denn der eigenen Erfahrung bedienen. Wir wollen inzwiſchen erſtlich von der Beſchreibung derer ſinnlichen Begierden; zum andern von denen Gradibus; drittens von denen Urſachen dererſelben; vierdtens von denen Conſequentibus; zum fünfften von dem Gebrauche und Mißbrauche; und letzlich von dererſelben Beſſerung reden.

§. 5.

Was (1.) die Beſchreibung derer ſinnlichen Begierden anlangt, ſo müſſen wir auf uns ſelbſt achtung geben und ſehen, wie ſich die Affecten bey uns ereugnen. Wer dieſes thut, wird befinden, daß dieſe Begierden hefftige Neigungen des Appetitus ſenſitiui ſind/ welche durch eine nachdrücklichere ſinnliche Vorſtellung/ oder ſtarcke Eindrückung einer angenehmen oder unangenehmen Sache / die uns angeht/ erwecket werden / und eine auſſerordentliche Bewegung derer Lebens-Geiſter und des Geblüthes nach ſich ziehen / damit ſie den Menſchen auch zu ſinnlichen Dingen nach Befinden deſtomehr antreiben oder abhalten mögen. Erſtlich heiſſen die ſinnliche Begierden hefftige Neigungen des Appetitus ſenſitiui. Warum wir die Begierden als hefftige Neigungen betrachten, iſt bereits oben (**) gewieſen worden. Wenn wir aber ſagen,

(*) *P. I. ſeu generali.*

(**) Vid. *cap. 4. Tr. 2. § 86.*

ſagen, es wären hefftige Neigungen des Appetitus ſenſitiui. ſo geben wir zugleich den Sitz dieſer Begierden zu erkennen, welches Voluntas mixta oder Appetitus ſenſitiuus iſt. (*) Zum andern heiſſen dergleichen Begierden ſolche hefftige Neigungen, welche durch eine nachdrücklichere ſinnliche Vorſtellung/ und ſtarcke Eindrückung einer angenehmen oder unangenehmen Sache/ die uns angeht/ erwecket werden. Hierdurch werden die ſinnliche Begierden von denen Affectibus mentalibus unterſchieden. Jene entſtehen durch die ſinnliche Vorbildung; dieſe aber durch eine Vorſtellung des Intellectus puri, oder des Verſtandes allein. Das Obiectum iſt eine denen Sinnen angenehme oder unangenehme Sache, welche uns angeht. Es hindert inzwiſchen die Begierden nicht, ob das Obiectum uns unmittelbarer Weiſe, oder durch andere Perſonen mittelbarer Weiſe betrifft. Der Endzweck iſt, daß die Menſchen auch zu ſolchen guten Dingen ſollen angetrieben, oder von ſolchen ſchädlichen abgehalten werden, welche in die Sinne fallen. (**)

§. 6.

Was (2) die Gradus derer ſinnlichen Begierden betrifft, ſo haben die Stoicker (***) das meiſte

(*) Vid. *l. c.* §. *87.*
(**) Vid. *l. c.* §. *90.*
(***) Vid. Iustus Lipsius *Manud. ad Phil. Stoic. L. III. Diſſ. VII.* Seneca *L. II. de Ira c. 3.*

meiſte Weſen davon gemacht. Wir wollen jetzo die Uneinigkeit nicht unterſuchen, die auch in dieſem Stücke vorkömmt; ſondern wir ſetzen nur dieſes zum voraus, daß man die Bewegungen, (*) welche zum Weſen des Affects gehören, nicht dörffe zu Gradibus machen; denn dieſe ſetzen den gantzen Affect nach ſeinen weſendlichen Stücken zum voraus. Wenn denn dieſer bereits in ſolchem Stande iſt, wie er im vorhergehenden §pho beſchrieben worden, ſo ereugnen ſich gewiſſe Gradus bey demſelben. Und ich glaube, wenn man auf ſich ſelbſt achtung giebt, ſo wird man ſehr viel Gradus ſpüren, nachdem ein Affect hitzig oder nicht hitzig iſt. Weil nun dieſe Gradus alle in der Empfindung beſtehen, ſo laſſen ſich dieſelben mit Worten nicht ſo deutlich und diſtinctè an den Tag legen. Man kan aber dieſelben ohne allen Schaden der Sache ſelbſt leicht auf drey Gradus bringen; der erſte und unterſte möchte ſeyn,

hos gradus ſequentibus proponit verbis: *Ut ſcias, quemadmodum incipiant adfectus, aut creſcant, aut efferantur eſt primus motus non voluntarius, quaſi præparatio adfectus & quædam comminatio, alter cum voluntate non contumaci, tertius motus eſt iam impotens, qui rationem euicit.*

(*) De his motibus videatur illuſtris THOMASIUS *in der Ausübung der Sitten-Lehre c. 3. §. 4. & ſeqq.* Add. celeberr. BUDDEUS *l. c. §. 8.*

ſeyn, wenn ein Affect ſo geringe und gemäßiget iſt, als er ſeiner Natur nach ſeyn kan; der andere und mittlere wäre, wenn derſelbe ſchon hitziger und ſtärcker worden; der dritte und höchſte Grad heiſt derjenige, da der Affect am hitzigſten iſt. In ſolcher Beſchaffenheit, meinte ich, ſolten ſich die Gradus wohl brauchen laſſen. Der erſte Grad entſteht wohl gantz natürlicher Weiße durch eine ſtarcke Eindrückung; der andere aber wird alsdenn erreget, wenn man einer angenehmen oder unangenehmen Sache weiter nachdencket, ſie noch hefftiger vorſtelt, und dadurch die Lebens-Geiſter nebſt dem Geblüthe in noch hefftigere Bewegung bringet; der dritte dörffte wohl alsdenn erwecket werden, wenn man ſich eine Sache gantz ausnehmend angenehm, oder recht gräulich vorſtellete, und immer der Sache nachhienge, wodurch die Lebens-Geiſter, und das Geblüthe in ſolche Wallung würden gebracht werden, daß der Verſtand faſt nicht mehr gebraucht würde, u. ſ. w. Der höchſte Grad kömmt wohl ſo öfft nicht vor, wenn ein Menſch ſeine Vernunfft nur ein wenig anwendet und behutſam iſt; der mittlere aber kömmt öffterer, und der geringſte am öffterſten vor. Den geringſten Grad kan ein Menſch kaum evitiren, weil gar zu offt Objecta vorkommen welche dergleichen Grad des Affects erwecken können; vor dem mittleren aber kan er ſich gar wohl, und vor dem höchſten noch eher hüten; und folglich ſtehen dieſe zwey mehr in

ſeiner Gewalt: Hieraus können nun viele Fragen leicht beantwortet werden. (*) Z. E. Ob die ſinnlichen Affecten von dem Willen des Menſchen dependiren oder nicht. Und ob ſie alſo gut/böſe oder indifferent ſind? Hierauf dient nemlich zur Antwort. Der erſte Grad ſteht wohl nicht weiter in der Macht des Menſchen, als daß er ſich vor der ſtarcken Eindrückung, und denen darzu dienlichen Objectis, ſoviel möglich, hütet, und alſo möchten ſie in dieſem Grade indifferent, oder gar gut ſeyn. Der andere und dritte Grad dependirt alſo weit mehr von unſern Willen; und alſo werden ſie uns freylich auch zugerechnet, und ſind bey einem verderbten Menſchen insgemein böſe, denn ſie übereilen den Verſtand und verunruhigen das Gemüthe. Daraus kan wieder eine andere Frage entſchieden werden, ob nemlich die Begierden nur zu zähmen oder gar auszurotten ſind? Nach dem erſten Grade ſind ſie wohl meiſt natürlich, und alſo eine Eigenſchafft des Willens; folglich können ſie in dem Stande nicht ausgerottet, ſondern nur dahin gerichtet werden, damit ſie nicht in den andern und dritten Grad ausſchlagen. (**) Es hat ſonſt dieſe Lehre

(*) Plurimas quæſtiones, quarum reſponſio ex doctrina de Affectibus deſumenda, collegit Io. CHRISTOPH. BECMANNUS *l. c. c. 7. §. 7. & ſeqq.*

(**) Conf. quæ ſupra attulimus c. 4. §. 93. Add. celeberr. BUDDEUS *l. c. §. 31.*

Lehre auch gar einen feinen Nutzen in Jure naturali und Ciuili, wovon die Autores hin und wieder gehandelt haben. (*)

§. 7.

Sonſt findet ſich (3) bey denen ſinnlichen Affecten nicht eine Urſache alleine, ſondern es ſind deroſelben verſchiedene. So viel ich habe mercken können, ſo trägt die Beſchaffenheit des Leibes etwas bey, die Neigungen des Willens an ſich ſelbſt kommen auch darzu, die nachdrücklichere ſinnliche Vorſtellung und ſtärckere Eindrückung macht aber das meiſte aus. Wolte man dieſe in die Methaphyſiſche Ordnung bringen, ſo möchten die Temperamenta die Cauſa remota; die Neigungen des Willens, die Propinqua; und die ſtärckere Eindrückung die Cauſa proxima ſeyn. Jedoch will ich dieſe Meynung niemand aufdringen: Nur will ich ſo viel noch gedencken, daß die Vorſtellung entweder durch die innerliche Sinnen allein, oder durch die äuſſerlichen zugleich geſchehen könne; ingleichen, daß ſowohl eine würckliche als auch eine erdichtete Vorſtellung die Begierden erwecken könne; wie die Erfahrung hiervon den beſten Zeugen abgeben kan. Vielmahl hegt man einen Haß oder Zorn gegen einen Menſchen bloß daher, daß man

(*) Vid. inter alios Io. SCHILTERUS *in Manud. Phil. Moral. ad Juriſpr. Veram c. 5. quod agit* de Jure affectuum. Add. SAMUEL PUFENDORF *L. I. de J. N. & G. c. 4. §. 7.*

man ſich hat etwas verdrüßliches von ihm erdichtet; wovon noch viel zu reden wäre. (*)

§. 8.

Was (4) die Conſequentia derer ſinnlichen Affecten anlangt, welche ſich bey dem andern und dritten Grad ereugnen, ſo befinden ſich bey demſelben abermahls verſchiedene; etliche ſind in der Seele; etliche am Leibe. In der Seele und zwar im Verſtande findet ſich eine groſſe **Ubereilung**/ welche macht, daß wir nicht allein eine Sache **unrecht begreiffen**/ ſondern auch **unrecht beurtheilen**. Wenn jemand einen Affect der Liebe gegen eine Perſon hegt, ſo läſt alles, was auch ſonſt nicht fein ſteht, ſehr wohl; und wenn man gegen jemand einen Haß hat, ſo ſind alle unſchuldige Dinge die gottloſeſten Sachen von der Welt. **Sonderlich** wird bey dem Verſtande angemercket, daß er durch die hefftige Begierden gleichſam nur zu einer Sache determinirt wird. Dieſes beſteht darinnen: Wenn man eine ſtarcke Liebe zu etwas hegt, ſo iſt man nicht im Stande die Urtheile und den Schaden unpartheyiſch zu unterſuchen, ſondern man ſiehet nichts als Vortheile, und iſt auch in denen Gedancken nicht das geringſte ſchädliche zu finden; Hat man aber einen Haß gegen etwas, ſo ſiehet

(*) Varias obſeruationes circa repræſentationem deprehendimus apud ARNOLDUM WESENFELDIUM *l. c. c. 3.* Add. toties laudatus BUDDEUS *l. c. §. 10. & ſeqq.*

het man nichts als Schaden, da zeigt ſich in unſern Gedancken nicht der geringſte Vortheil. Daraus flieſt nun eine feine Regel: **Daß man im Affecte niemahls was vornehmen oder erwehlen ſoll.** Dieſes läſt ſich wohl auf das Heyrathen appliciren. Wenn einer eine hefftige Liebe bereits zum Heyrathen und zur Perſon hat, da ſtehen lauter güldene Berge vor denen Augen; wenn aber die Hochzeit vorbey, und der Affect einigermaſſen gedämpffet, ſo gehen erſt die Augen auf, und da ſiehet man wenig Vortheile, aber deſto mehr Schaden, oder ſonſt andere Fehler. Alſo hat man hierinnen ſehr behutſam zu verfahren. Die Phantaſie wird durch die Begierden auch nachdrücklich verderbet; was die letzten haben wollen muß die erſte vorſtellen. Ich läugne keine Geſpenſter; Wenn aber gleich an einem Orte keine geſpürt werden, und man hat nur eine rechte Furcht davor, ſo wird die Phantaſie, nebſt denen Augen, gar leicht Geſpenſter ſehen, wenn gleich nur ein alter Stock, Lappen oder ander Geräthe Gelegenheit darzu geben ſolten. Der **Wille** kan durch öfftere böſe Affecten ſich eine böſe Neigung und dergleichen angewöhnen. (*) Was den Leib betrifft, ſo iſt dieſer vielweniger von denen Conſequentibus derer Begierden ausgeſchloſſen; vielmehr äuſern ſich einige in dem Leibe; einige äuſſerlich

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *l. c.* §. 14. & *in Elem. Phil. Pr. P. I. c. 2. Sect. 2* §. 47. *ſeqq.*

lich an demſelben. In dem Leibe empfindet man eine hefftige und auſſerordentliche Bewegung derer Lebens-Geiſter und des Geblüthes. Man ſpürt auch eine andere Bewegung dieſes letzteren, wenn der Affect angenehm, eine andere, wenn er unangenehm iſt. Einige Autores wollen bey jedweder beſonderer Begierde ſo gar eine beſondere Bewegung angemercket haben, (*) welches auch gar leicht ſeyn kan; Allein es läſt ſich die Sache mit Worten nicht ſo ausdrücken, als ſie empfunden wird. Aeuſſerlich an dem Leibe findet ſich eine ſonderbare Geſtalt der Glieder, eine Bewegung des Geſichtes, u. ſ. w. Dieſe und dergleichen Conſequentia finden ſich bey denen Affecten hauptſächlich im andern und dritten Grade; und machen, daß dieſelben in ſolchem Stande dem Menſchen freylich mehr ſchädlich, als nützlich ſind.

§. 9.

Der **Gebrauch und Mißbrauch** (4) derer ſinnlichen Begierden erhellet ſonderlich aus deren Endzwecke. Dieſer beſteht allem Anſehn nach darinnen: Daß ſie ſollen den Menſchen antreiben, oder wenigſtens antreiben helffen, diejenigen Pflicht in acht zu nehmen, welche durch Leib und Seele zugleich müſſen ins Werck gerichtet werden. Alſo müſſen die Begierden was warhafftig gutes ſuchen zu erhal-

(*) Vid. De la Chambre *dans les Caracteres des paſſions &c.*

erhalten, und was warhafftig böſes helffen abhalten; Dieſes muß auch in ſolcher Ordnung geſchehen, wie es der Werth oder Unwerth einer Sache erfordert; ja die Begierden müſſen auch im ſolchen Stande bleiben, damit andere Theile des Menſchen, und zumahl der Verſtand, an denen Verrichtungen nicht gehindert werden. Alſo müſſen die Affecten allezeit im geringſten Grade bleiben, wenn ſie anders unſchuldig ſeyn wollen. So bald ſie aber böſe Dinge unter dem Schein des guten lieben, wie z. E. die Begierde der Wolluſt; und gute unter dem Schein des böſen haſſen, als der Neid: ſo bald ſie ferner eine Sache mehr lieben oder haſſen, als deren Werth und Unwerth zu läſt; ſo bald ſie auch in den andern und dritten Grad ausbrechen, und ſolche böſe Conſequentia nach ſich ziehen, wie wir oben einige erzehlet, ſo bald werden ſie unordentlich und ein Mißbrauch. Wer was mehres auch hiervon nachleſen will, der ſchlage nur den Hrn. Profeſſ. Weſenfeld (*) nach.

§. 10.

Was endlich (5.) die Beſſerung und Direction derer Begierden betrifft, ſo kan man ſonderlich nebſt andern General-Mitteln folgende Regeln brauchen. I. **Weil die Temperamente ſoviel zu denen Affecten beytragen / ſo hat man Urſache / alles anzuwenden / damit dieſelben / ſoviel möglich gedämpffet werden.**

 II. Son-

(*) *l. c. c. 5.*

II. **Sonderlich aber muß man ſich vor der allzuſtarcken ſinnlichen Vorſtellung hüten; weil durch dieſelbe die Begierden hauptſächlich erreget werden.** Hierzu iſt ſehr dienlich die Betrachtung der Eitelkeit derer Dinge, welche wir mit hefftigen Begierden ſuchen; und die rechte Prüffung ſolcher Sachen, die uns ſo ſchlimm ſcheinen. Dieſe Unterſuchung muß fleißig und unpartheyiſch geſchehen, auch beſtändig vor Augen geſtellet werden; ſo wird denen Begierden ſchon möglicher Einhalt geſchehen können. Wie man aber die Affecten ſowohl bey ſich, als andern recht dirigiren ſoll, ſolches hat abermahls der offt-genannte Herr Prof. Weſenfeld in zweyen Capiteln (*) ſehr nützlich entworffen.

§. 11.

Soviel haben wir von denen ſinnlichen Begierden überhaupt zu gedencken nöthig erachtet; nun wollen wir dieſelben inſonderheit durchgehen. Daß ſie in Haupt- und beſondere Affecten eingetheilet werden; daß derer erſten hauptſächlich zwey, nemlich Liebe und Haß zu finden; und daß die andern am bequemſten in ſieben Claſſen zu bringen ſind; iſt bereits im vorhergehenden Capitel ausgemacht worden. Wir wollen demnach gleich zur Sache ſchreiten, und uns erſtlich bekannt machen was die ſinnliche Liebe und Haß ſey? **Die ſinnliche Liebe iſt eine Begierde / welche durch nachdrück-**

(*) *l. c. c. 6. & ſeq.*

drücklichere ſinnliche Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache erweckt wird / damit wir deſto eher dieſelbe ſuchen / und erhalten mögen. Weil wir vorher gewieſen / was eine Begierde ſey / ſo haben wir ſchon bey dieſer Beſchreibung uns der Kürtze befleiſſen können. Der ſinnliche Haß iſt eine Begierde / welche durch nachdrücklichere ſinnliche Vorſtellung / einer denen Sinnen unangenehmen Sache erreget wird / damit der Menſch deſto eher von dergleichen würcklich böſen Dingen ſoll abgehalten werden. Worinnen beyde überein kommen, und worinnen ſie unterſchieden ſind, iſt gar leicht zu erkennen. Nur iſt das noch zu erinnern, daß die Wörter Liebe und Haß in rechten Verſtande genommen, und von der Tugend und Laſtern, welche öffters mit eben denenſelben beleget ſind, unterſchieden werden müſſen.

§. 12.

Aus dieſen beyden Haupt-Begierden flieſſen nun unzählich viele andere beſondere Arten, von welchen wir nur diejenigen anführen wollen, welche am bekanteſten ſind, und zum öffterſten vorkommen. In der erſten Claſſe flieſſen aus dem Haupt-Affect der Liebe die ſinnliche Tugend-Liebe / der Hochmuth / Wolluſt und Geitz / ſo fern dieſes alles Begierden ſind, und mit der Tugend an ſich ſelbſt oder denen Laſtern durchaus nicht dörffen vermiſchet

miſchet und verwechſelt werden; denn die Begierden entſtehen und vergehen wieder, aber die Tugend und Laſter hängen dem Gemüthe länger an. Im Lateiniſchen ſagt man: Die Affecten wären actus, allein die Tugend und Laſter wären habitus. Was nun erſtlich amorem honeſti, oder die Tugend-Liebe betrifft, ſo iſt ſie eine Art der Liebe / welche durch ſinnliche und ſtärckere Vorſtellung einer wahrhafftig guten / oder tugendhafften Sache erreget wird. Wir wollen dieſen Affect nach ſeinen vornehmſten Theilen und Umſtänden betrachten, damit wir deſto eher daraus erkennen, wie er ſoll recht dirigirt werden. Erſtlich haben wir alſo vor uns die Cauſas, zum andern die Gradus, drittens die Conſequentia, und zum vierdten den Gebrauch und Mißbrauch; woraus nachgehends die Regeln gezogen werden, welche zur Direction dienen. Unter denen Cauſis verdienen ſonderlich eine Betrachtung die Remota und Proxima. Die Cauſa remota zu dieſem Affecte iſt insgemein das Temperamentum cholericum oder Cholerico-Sanguineum. An ſich ſelbſt ſprechen wir zwar keinem Temperamente gute Begierden ab; jedoch wenn wir ſagen ſollen wer am erſten einen auch natürlichen Trieb dieſe Begierde zu hegen bey ſich empfinde; ſo dächten wir, die Cholerici und Cholerico-Sanguinei würden es wohl ſeyn. Denn die Phlegmatici ſind zu löblichen Dingen zu faul; die Melancholici zu

lang-

langſam und intereſſirt; die Sanguinei zu commode; hergegen die obangeführte beyde Arten der Menſchen bequemen ſich am erſten zu denenſelben, und erhalten durch deren Vorſtellung auch leicht unſern vorhabenden Affect; wie dieſes alles die Erfahrung ſattſam an die Hand giebt. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche Vorſtellung einer warhafftig guten und tugendhafften Sache. Zwar gehört die Tugend an ſich ſelbſt zu denen Facultatibus puris; Alleine weil darbey ſolche Objecta und Mittel vorkommen welche in die Sinnen fallen, und welche doch um der Tugend willen löblich ſind, ſo erweckt deren Vorſtellung gegenwärtigen ſinnlichen Affect. Es gehört aber hieher alles was ſinnlich, und darbey zur Ehre GOTTes, wie auch unſerer und unſers Nechſten zeitlichen und ewigen Wohlfahrt dienlich iſt. Wenn einer z. E. einen armen Menſchen ſiehet, den er aus ſeiner Noth erretten könte, ſo entſteht bey ihm leicht dieſer Affect. Die Gradus (b) finden ſich hier, wie bey andern. Bey dem erſten iſt der Affect am unſchuldigſten; bey denen andern aber folgen ſchlimme Conſequentia, wie wir gleich ſehen werden. Dieſe Conſequentia (c) ſind im Verſtande eine fleißige Aufmerckſamkeit; in dem Willen eine Bereitwilligkeit dasjenige auszuüben, was wir warhafftig gut befinden. Im Leibe zeigt ſich auch eine Munterkeit und dergleichen. Jedoch iſt nicht zu läugnen; daß wenn dieſe Begier-

gierde in den andern und dritten Grad ausſchlägt, ſo kan ſie leicht den Verſtand übereilen, und zum wenigſten in der Ausübung des Guten einen unrechten Modum erwehlen, welcher die Sache leicht verderben kan. Was demnach (d) den Gebrauch und Mißbrauch betrifft, ſo beſteht der erſte ſonderlich darinnen, daß dieſer Affect bloß im erſten Grade zu deſto mehrerer Beförderung des Guten gebraucht werde; ſo bald man aber denſelben zum andern und dritten Grad ausſchlagen läſt, ſo iſt es kein geringer Mißbrauch. Hieraus flieſſen ohngefehr folgende Regeln: I. **Man ſoll ſich auf alle Weiſe vor den Mißbrauch/ nemlich vor den andern und dritten Grad dieſes Affects hüten.** Dieſe Ermahnung haben zumahl die Cholerici und Cholerico-Sanguinei in acht zu nehmen; weil ſie der Hitze am meiſten unterworffen ſeyn. Sonſt kan dieſe Ermahnung ins Werck gerichtet werden durch ein fleißiges Gebet, durch Wachſamkeit, und beſtändiger Direction unſeres Gemüths, u. ſ. w. II. **So bald man bey ſich eine Hitze ſpüret/ wenn ſie gleich bey einer guten Sache iſt/ ſo bald ſoll man ſich der Sache ſelbſt entſchlagen/ oder gleich in ſich gehn/ und die Hitze mäßigen.** Dieſes kan nun geſchehen, wenn man auf die Merckmahle fein achtung giebt, welche eine ſchädliche Hitze in uns anzeigen; ingleichen wenn man ſich die böſen Conſequentia ſolcher Hitze auch bey löblichen Dingen

gen vor Augen ſtellt. Dieſe Betrachtung ziehet überaus feine Uſus nach ſich; Wir können ſie betrachten **erſtlich** im gemeinen Leben an uns ſelbſt; Zum **andern** in der Converſation mit andern; und **drittens** im Chriſtenthume. **Wir ſelbſt** lernen dadurch erkennen, wie nicht alles was auf etwas gutes zielet, allezeit gut ſey, lernen uns alſo allewege der Behutſamkeit und Gelaſſenheit befleißigen, welches bey zumahl hitzigen Gemüthern eine recht nöthige Sache iſt. **In der** Converſation **mit andern** haben ſich ſonderlich Lehrer und Prediger vor dieſen Affect zu hüten, denn ſie werden ſich ſonſt leicht in denen Lehren und Worten durch Ubereilung nachdrücklich vergehen können, daß ſie mehr reden, als ſie nachgehends verantworten mögen. Eben dieſes haben auch die Obrigkeitlichen Perſonen in Verwaltung der Gerechtigkeit in acht zu nehmen, damit ſie nicht in eine Grauſamkeit fallen, wie wir beym Sixto V. wahrnehmen. (*) **Im Chriſtenthum** haben wir ſonderlich hieraus einen Unterſcheid zwiſchen der Natur und Gnade heilſamlich zu erkennen. Denn dieſer bloſſe natürliche Affect wird gar zu offt vor einen Göttlichen und geiſtlichen Eyffer ausgegeben. Daher wenn Prieſter in ſolchen Affect fallen, ſo ſuchen ſie ſich nicht zu beſänfftigen, ob ſie ihre Hitze gleich mercken, denn ſie meynen, der Heil. Geiſt hätte die-

(*) Vid. eius Vita à GREGORIO LETI optime deſcripta.

dieſen Trieb erwecket. Nun will ich dieſes nicht allezeit zum natürlichen Affecte machen; jedoch ſage ich ſo viel; wer ſich unterſuchet, wird öffters Natur finden, wo er Genade geſucht.

§. 13.

Amor gloriæ, oder die Begierde der Hochmuth iſt eine Art der Liebe / welche durch ſinnliche ſtärckere Vorſtellung einer in die Sinne fallenden Hoheit / Würde und Vorzug zu entſtehen pflege. Die Cauſa remota iſt wohl das Temperamentum Cholericum; denn die Phlegmatici achten dergleichen Hoheit nicht leicht; Die Melancholici vergnügen ſich mehr an Habſeeligkeit; Die Sanguinei machen ſich ihrer Wolluſt und Commodität zu gefallen nicht viel Mühe um die Hoheit; alſo bleibt dieſe Begierde hauptſächlich vor die Cholericos übrig; obgleich die andern deswegen von dieſen Affect nicht freygeſprochen werden. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche Vorſtellung einer in die Sinne fallenden Sache, welche eine Hoheit bey ſich führet, oder zum wenigſten alſo ſcheinet. Dergleichen Objecta ſind nicht allein ſehr unterſchiedlich; ſondern auch die Menſchen variiren bey denenſelben nach dem Alter und Stande. Bey einem Kinde kan der Affect der Hochmuth durch eine gar geringe Sache erreget werden; bey einem Schüler im Gymnaſio entſteht er, wenn dieſer einen Degen anhängt. Ein Bürger kan abermahl

mahl über einer geringen Sache hochmüthig werden; hergegen ein König oder Fürſt muß was recht wichtiges vor ſich ſehen. Z. E. Prächtige Ehren-Pforten u. ſ. w. Die Conſequentia finden ſich im Verſtande und Willen in groſſer Zahl. (*) Am Leibe gibt es wunderliche Figuren, ſpaniſche Tritte (**) u. ſ. w. Weil nun dieſer Affect, wie bereits im vorhergehenden Capitel bey denen Begierden überhaupt gezeiget worden, zum Grunde nur eine Schein-gute Sache hat, und alſo nur auf einen in die Sinne fallenden Vorzug ſiehet; die Conſequentia auch Laſter ſind, und dem Leibe nach öffters wieder das Decorum lauffen; ſo hat man von dem Gebrauche nichts; deſtomehr aber von dem Mißbrauche zu reden. Hieraus flieſſen nun folgende Regeln. I. **Weil die Begierde der Hochmuth ordentlich aus der ſinnlichen ſtarcken Vorſtellung einer Hoheit entſpringt/ ſo hat man ſich mit allem Fleiß dahin zu beſtreben/ daß man ſich in keiner Sache eine beſondere Hoheit vorſtelle; es ſey denn/ wo dieſelbe würcklich anzutreffen iſt/ und in uns eine Ehr-Furcht erwecken ſoll.** Man nehme demnach GOtt, Köni-

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *in Elem. Phil. Inſtr. P. I. c. 2. §. 35. & ſeqq. it. in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 3. §. 68. ſeqq.*

(**) Vid. LUDOUICUS MOLINÆUS in *Exemplari morum*, ſub litt. *Ambitioſus* & *ſuperbus*. & Autor der entlarveten Welt p. m. 83. & ſeq.

Könige, Fürſten und andere vorgeſetzte aus, gegen welche wir eine veneration hegen müſſen; und ſtelle ſich im übrigen die Eitelkeit der unrechtmäßigen, oder auch wohl erdichteten Hoheit vor; man applicire auch andere Mittel welche wieder die Laſter ſtreiten, ſo wird man dieſen Affect ſchon begegnen können. II. Weil auch derer Dinge gar zu viel gefunden werden / welche uns eine eitele Hoheit vorſtellen mögen; ſo muß man deſto wachſamer ſeyn / damit wir nicht etliche vermeiden/ durch andere aber unvermerckt betrogen / und in den Affect der Hochmuth geſtürtzet werden. Dieſes iſt ſonderlich nach dem Alter und Stande zu mercken. Denn wenn wir erwachſen, ſo fallen wir wohl nicht in die Affecten, welche in der Kindheit vermittels geringer Kleinigkeiten entſtunden, allein wir haben deſtomehr andere Objecta vor uns, welche uns Gelegenheit zu dieſen Affecte geben. III. Weil wir auch erkannt / daß das Temperamentum Cholericum viel zu dieſer Begierde beytrage / ſo haben ſich die Cholerici unter allen andern vor ſolcher Gelegenheit zu hüten. Hierbey könten obangeführte Uſus wieder angeführet werden, wenn die Abhandlung nicht zu weitläufftig würde. Soviel können wir kürtzlich melden, daß man ſich in der Converſation mit andern vor dieſem Affect ſehr zu hüten habe, weil wir durch die Conſequentia deſſelben uns nachdrücklich proſtituiren; mercken

cken wir aber daß andere in dieſem Affecte ſte-cken, ſo lerne man daher den Unfug deſſelben deſto eher erkennen, und hüte ſich ihnen im geringſten wegen des Reſpects zu nahe zukommen, weil man dadurch leicht Ungelegenheit davon tragen kan.

§. 14.

Amor voluptatis, oder **die Begierde der Wolluſt iſt eine Art der Liebe/ welche durch ſinnliche ſtärckere Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache erwecket wird.** Die Cauſa remota iſt das Temperamentum Sanguineum: denn die Phlegmatici und Melancholici ſind zumahl in dem verliebten Weſen nach dem Sprichworte, wie die todten Ratten; die Cholerici ſchämen ſich dieſer Begierde, weil ſie ihnen allzuniederträchtig dünckt; Hergegen die Sanguinei finden ihr Element. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche ſtärckere Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache. Hieher gehören ſonderlich die Obiecta, welche zum Geſchmack und Fühlen gehören. (*) Dieſer ſind ſehr vielerley Gattungen. Die Conſequentia finden ſich im Verſtande und Willen abermahl in groſſer Menge. (**) An dem Leibe, und ſonderlich im Geſichte derer ſogenann-

(*) Alias ſpecialiores cauſas recenſuit doctiſſimus TRIER *in Tr. von denen Gemûths-Bewegungen p 241. ſeqq.*

(**) Vid. celeberr. BUDDEUS *l. c. §. 31. Phil. Inſtr. & §. 59. ſeqq. Phil. Pract.*

ten Verliebten ſpürt man bald ein Verlangen, bald eine Sehnſucht ꝛc. (*) Hieraus flieſſen folgende Regeln: I. Weil dieſe Begierde insgemein nichts anders/ als eine Schein-gute Sache zum Grunde hat/ auch ſonſt ſo ſehr viel ſchlimme Folgereyen nach ſich ziehet/ ſo muß man dieſelbe auf alle Weiſe meiden. Es möchte jemand ſagen, es geſchehe ja, daß würcklich und redlich Verlobte einen Affect der Liebe gegeneinander hegten, ob denn dieſe auch zu vermeiden wäre? Ich meyne, man wird nicht fehlen, wenn man die Frage mit Ja beantwortet. Denn wenn es recht ſeyn ſoll, müſſen ſolche Perſonen, ſo viel möglich dahin trachten, daß ihre Liebe nur in einer rechtſchaffenen Zuneigung beſtehe; und wenn ſie auch hefftig würde, ſo wäre es mehr eine Begierde einer warhafftig guten und löblichen Sache; als ein Affect der Wolluſt. Solte aber auch dieſer ſich einſchleichen, ſo iſt er ſowohl bey ledigen, als bereits verehlichten ſehr gefährlich, weil das Gemüth mehr und mehr dadurch zur Wolluſt geneigt gemacht wird. Wer im übrigen dieſe Regel in die Ausübung bringen will, muß ſich vor der ſinnlichen ſtarcken Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache hüten, man muß alle reitzende Gelegenheit vermeiden, und ſich nichts gar zu angenehme vorſtellen. II. Man muß auch die Eitelkeit derer Dinge betrachten/ welche insgemein denen

(*) Vid. iam laudatus TRIER l. c. p. 246.

nen Sinnen angenehm ſind. Wie bald iſt doch die ſinnliche Empfindung bey ſolchen Dingen verſchwunden? Was vor Verdrüßligkeit folget alsdenn nicht darauf? (*) III. Weil derer Obiectorum und Gelegenheiten ſo viel ſind/ wodurch dieſer Affect kan erregt werden/ ſo muß ſich jedermann deſto wachſamer und fleißiger davor hüten/ ſonderlich muß man ſich von verliebten Perſonen enthalten/ weil dieſelben gar leicht in uns ein Feuer anzünden können/ das ſehr ſchädlich iſt. IV. Und weil die Sanguinei, oder ſonſt junge Leute (**) und dergleichen gar zu leicht in dieſen Affect fallen; ſo haben dieſe die allergröſte Wachſamkeit zu brauchen. Dieſe Regeln haben alle in der Sache ſelbſt ihren Grund. Was den Nutzen dieſer Lehre betrifft, ſo hat man vor ſich Anlaß genug ſich zu beſſern, und dergleichen Begierden zu meiden. In der Converſation aber kan man dieſes mercken, daß Mannes-Perſonen ſich vor verlieb-

 ten

(*) Vanitatem amoris voluptatis ex Poëtis belle depinxit Mr. Le Noble *dans l' Ecole du Monde XVII. Entretien p. 4. & ſeq.* Add. François de Salignac, de la Mothe Fenelon *dans les Avantures de Telemaque Livre 2. & alibi.*

(**) *L' Amour eſt le principal écueil de la jeuneſſe.* Le Noble l. c. p. 1. Add. Cornelius Bontekoe *in Tr. de animi & corporis paſſionibus P. I. §. 9.*

ten Frauenzimmers; und dieſes ſich noch mehr vor verliebter Mannes-Perſonen Umgang zu hüten, weil beyde einander zu dieſem verderblichen Affect reitzen können. Zum wenigſten muß man die Familiarität meiden, und wenn eine Perſon bey der andern das ſchädliche Feuer mercket, ſo muß ſie auf eine zeitige Retirade bedacht ſeyn.

§. 15.

Amor diuitiarum, oder **die Begierde nach zeitlichen Haabſeeligkeiten iſt eine Art der Liebe/ welche durch eine ſinnliche und ſtärckere Vorſtellung eines zeitlichen Intereſſe erwecket wird.** Die Cauſa remota iſt wohl das Temperamentum Melancholicum; denn die Phlegmatici wiſſen nicht, wozu ſie zeitliche Haabſeeligkeiten brauchen können; die Sanguinei achten dieſelben nicht; die Cholerici halten es vor unanſtändig, daß man ſich um ſolche geringe Dinge ſo viel Mühe gebe; alſo werden die Melancholici am meiſten angefochten. Man ſieht wohl daß Cholerici öffters auch nach Reichthümern trachten, alleine ſie thun es bloß deßwegen, daß ſie ſich oder die Ihrigen deſto eher zu groſſen Ehren bringen wollen. Allein die Melancholici ſuchen dieſelben nur zu beſitzen, und ſich daran zu ergetzen. Die Cauſa proxuma iſt eine ſinnliche ſtärckere Vorſtellung eines leiblichen Intereſſe. Dieſes iſt wiederum unterſchiedlicher Art, und variiret bey dem Menſchen nach dem Alter und Stande. Einer

ner ſucht Häuſer, der andere Ländereyen, der dritte bloſſes Geld. Ein Bettler ſucht nur einen Thaler; ein ander aber hundert u. ſ. w. Ein Kind ſucht nur Kleinigkeiten, aber ein erwachſener wichtigere Haabſeeligkeiten. Die Conſequentia ſind, wie bey denen vorigen im Verſtande und Willen vielfältig. (*) In denen Augen blicket eine Begierde, am gantzen Leibe aber eine Arbeitſamkeit hervor. (**) Hieraus kan man gleichfals folgende Regeln ſchlieſſen: I. Weil dieſe Begierde ordenlich auf eine Schein-gute Sache fällt / das Laſter des Geitzes vermehret und ſonſt ſchlimme Conſequentia hat / ſo muß ſich ein jedweder nachdrücklich davor hüten. II. Damit dieſes deſto eher ins Werck gerichtet werde, muß man die Eitelkeit und Unbeſtändigkeit aller zeitlichen Güter beſtändig betrachten / und das Gemüth ſo viel möglich von der Liebe zu denenſelben abziehen. Hierbey können zugleich die meiſten Mittel gebraucht werden, womit wir ſonſt das Laſter des Geitzes zu beſtreiten ſuchen. III. Weil auch derer Obiectorum und Gelegenheiten zu dieſer Begierde ſo viel gefunden werden / ſo iſt nöthig daß wir recht wachſam ſeyn / und unſern Willen vor dieſem Affecte verwahren. IV. Son-

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *l. c. §. 39. Phil. Inſtrum.* & §. 75. *ſeqq. Phil. Pract.*

(**) Vid. LUDOUICUS MOLINÆUS *in Exemplari morum*, ſub tit. *auarus*.

Sonderlich haben die Melancholici **hohe Urſache auf guter Hut zu ſtehen/ weil ſie dieſer ſchlimmen Begierde am meiſten unterworffen.** Hieraus können wir unterſchiedene Uſus ziehen. Z. E. daß wir nicht ſo ſehr auf einen Gewinſt dencken, denn ſonſt mögen wir leicht in dieſen Affect fallen, und uns darbey vergehen. Haben wir auch mit andern Leuten zu thun, welche bereits in dieſem Affecte ſtecken, ſo iſts beſſer, wir ſetzen auf eine Zeit die Handlung mit ihnen aus, u. ſ. w.

§. 16.

Aus dem Haſſe lieſſen ſich wohl eben einige beſondere Arten derer Affecten ziehen, wenn ſie ſo öffters vorkämen, daß man abſonderliche Unterſuchungen deßwegen anzuſtellen nöthig hätte; weil man ſie aber nicht ſo offt ſpüret, ſo werden ſie insgemein übergangen. Und weil wir hier alle Weitläufftigkeit, ſo viel möglich, zu meiden verſprochen, wollen wir uns vielmehr zur andern Claſſe derer Begierden wenden. In dieſer kommen folgende Arten der Liebe vor, Amor beneuolentiæ, oder die Begierde der Gütigkeit; Amor amicitiæ, oder die Begierde zur Freundſchafft; und endlich Amor deuotionis, oder die Begierde zur Ehrfurcht. Amor beneuolentiæ **iſt eine Art der Liebe/ welche durch ſinnliche Vorſtellung einer Perſon entſteht/ die geringern Standes iſt.** Die Cauſa remota iſt ſonderlich das Temperamentum Sanguineum; denn die Phlegmatici wiſſen nicht

nicht was dergleichen Liebe iſt; die Melancholici empfinden auch wenig davon, weil bey ihnen ohne diß die Liebe derer Menſchen was rares iſt; die Cholerici ſehen geringe Leute nur über die Achſel an; aber die Sanguinei laſſen ſich gerne auch mit geringen Perſonen ein. Die Cauſa proxuma iſt die genannte Vorſtellung einer geringen Perſon, welche aber der Liebe würdig gehalten wird. Alſo haben Könige, Fürſten und Herrn dergleichen Affect gegen ihre Unterthanen, Eltern gegen die Kinder, Lehrmeiſter gegen die Schüler, u. ſ. w. Weil aber die Liebe was gutes, es mag nun warhafftig, oder nur ſcheinbar, zum Grunde hat; alſo fällt dieſe Liebe auch nicht auf alle Perſonen von geringerem Stande, ſondern nur diejenigen, welche eine gehörige Ehrfurcht gegen die Oberen bezeugen, und ihren Befehlen, Vorſchrifften und guten Erinnerungen Gehorſam leiſten. Die Conſequentia ſind, wenn der Affect ſtarck iſt, eine Ubereilung im Verſtande; Freundlichkeit und ein wenig lächeln im Geſichte; ſonſt aber möchten auch hieher gezogen werden die würcklichen Wohlthaten und Würckungen der Gütigkeit. Der **Gebrauch** dieſer Begierde beſtehet darinnen, daß ſie die Pflichten derer Oberen gegen die Geringern deſto mehr befördert, darbey aber nicht in einen gar zu ſtarcken Grad ausſchlägt, ſonſt übereilt ſie den Verſtand, daß die Oberen ſich allzugemein und familiair mit denen Geringern machen,

chen, und dadurch den gehörigen Reſpect verlieren; oder daß Könige, Fürſten und Herrn in ſolchem Affect vieles verſchencken, was doch zu Erhaltung ihres Staats nöthig zu behalten war; worinnen auch hauptſächlich der Mißbrauch dieſes Affects beſteht. Hieraus flieſſen nun folgende Regeln: I. **Weil die vorhabende Begierde in ihrer Unſchuld viel gutes ſtifften kan / ſo hat man nicht Urſache dieſelbe gar zu vermeiden;** jedoch muß man ſich vor denen hitzigen Graden hüten; als welche freylich ſchlimme Conſequentia nach ſich ziehen. II. **Sonderlich aber haben ſich** Sanguinei **dahin zu beſtreben / damit ſie den** Affect **auf die berührte** Grade **nicht laſſen ankommen.** Kluge Unterthanen wiſſen ſich inzwiſchen dieſe Lehre zu Nutze zu machen, wenn ſie ein rechtmäßiges Suchen vorzubringen haben, daß ſie durch lauter devote Worte und Gebärden dergleichen Begierden bey ihrer Obrigkeit zu erwecken trachten, damit ſie deſto eher Gehör finden möchten. Dargegen handeln diejenigen deſto mehr wieder die Klugheit, welche ſich hochmüthig und trotzig bey ihren Suppliquen aufführen, wodurch ſie vielmehr einen Haß gegen ſich erwecken.

§. 17.

Amor amicitiæ, oder **die Begierde der Freundſchafft iſt eine Art der Liebe / welche durch ſinnliche Vorſtellung einer Perſon / die uns gleich / oder nicht gar zu ungleich iſt /** ent-

entſpringet. Die Cauſa Remota iſt das Temperamentum ſanguineum, wenn auch gleich etwas von dem Cholerico darbey iſt. Denn die Phlegmatici dencken nicht ſonderlich an Freundſchafft; die Melancholici verlangen ſie nicht; und die Cholerici ſchämen ſich derſelben, oder trauen nicht leicht; allein die Sanguinei haben einen gantz beſondern Trieb darzu; welchen auch junge Leute insgemein bey ſich ſpüren. Daher kömmts, daß öffters ein Studioſus ſoviel Brüder bekömmt, daß er ſie nicht alle in ſein Stamm-Buch bringen mag. Die Cauſa proxuma iſt die Vorſtellung einer gleichen, oder nicht gar ungleichen Perſon. Jedoch fält der Affect auf ſolche Menſchen nicht ohne Unterſcheid, ſondern bey dem Umſtande, wenn ſie ſich freundſchafftlich auffühꝛen. Die Conſequentia ſind, daß gute Freunde einander hertzen, die Hände drücken und dergleichen, welches in ſeinen Schrancken noch hingehen mag; allein öffters findet ſich zumahl bey denen höhern Graden eine groſſe Ubereilung im Verſtande; eine allzuzeitige Vertraulichkeit, welche nachgehends offt bedauret wird; wenn der Affect vorbey iſt, wird man über ſich ſelbſt böſe, u. ſ. w. Hieraus können wir nun leicht dieſe Regeln lernen. I. **Eine unſchuldige Begierde nach Freundſchafft iſt nicht allezeit böſe; ſo bald aber die höhern Grad ſtatt finden / ſo bald laufft man in einige Gefahr / daß die Reue bey ein und anderer Ubereilung zuſpäte kommen**

 men

men werde. II. Und weil ſonderlich die Sanguinei gar zu leicht in dieſen Affect fallen/ und ſonſt ohnediß einen Mangel des Judicii, deſtomehr Ubereilung aber bey ſich ſpüren; ſo haben ſie ſich wohl in acht zu nehmen/ daß ſie nicht in groſſen Schaden kommen. Wir lernen alſo hieraus etwas behutſam gehen, daß wir uns einen Freund nicht allzugut vorſtellen, und dadurch in die hitzigen Grade dieſes Affects gerathen; mercken wir aber, daß andere darinnen gegen uns ſtecken, ſo laſſen wir uns deswegen doch nicht gleich einnehmen; ſondern prüffen erſtlich die Gemüther ob ſie redlich oder nicht ſind. Wir ſelbſt lernen hierbey auch einen Unterſcheid machen unter dieſen Affect, und unter der tugendhafften Liebe gegen den Nechſten. Viele Sanguinei betrügen ſich, indem ſie durch dieſen öffteren Affect auf die Gedancken fallen, als hätten ſie ein Kern-gutes Gemüth gegen jedermann; da ſich doch das Gegentheil bald zeigt, wenn man durch eine geringe Gelegenheit in einen Zorn fällt, und von denenſelben das ſchimpflichſte redet, deren Hände man vorher gedrücket; welches nicht geſchehe, wenn eine beſtändige Tugend-Liebe bey einem ſolchen wäre.

§. 18.

Amor devotionis oder die Begierde der Ehrfurcht iſt eine Art der Liebe/ welche durch ſinnliche Vorſtellung anderer Perſonen/ die vornehmer als wir/ und wohl gar unſe-

unſere Obrigkeit und Vorgeſetzten ſind/ erreget wird. Die Cauſa remota iſt in gewißen Fällen Temperamentum Melancholicum, hauptſächlich aber Sanguineum; denn die Phlegmatici betrachten keine Hoheit bey andern; die Cholerici gedencken nicht gerne daran, weil ſie niemand mit Willen über ſich leiden. Die Cauſa proxuma iſt die Vorſtellung einer Perſon, welche vor uns einen Vorzug und Hoheit hat. Dieſer Vorzug muß aber auf was Gutes gegründet ſeyn, und mit gehöriger Klugheit erhalten werden, ſonſt wird dieſe Liebe bey denen geringern nicht leicht erwecket. Es müſſen ſich alſo alle Könige, Fürſten und Herren auch andere Vorgeſetzte dergeſtalt aufführen, daß ſie einen Vorzug und daraus erfolgten Reſpect behalten. Wer von Obrigkeitlichen Perſonen früh einen Gerichts-Tag hält, und Nachmittage in der Karte mit denen Bauren ſpielet, wird dieſen Affect gegen ſich nicht leicht ſpüren. Die Conſequentia ſind unterthänige Worte und Minen; ingleichen Gehorſam; (*) und folglich iſt der Affect an ſich ſelbſt nicht zu verwerffen. Jedoch kan man dieſes nicht läugnen, daß manchmahl bey gar zu groſſer Devotion ſolche Minen und Worte folgen, welche gar zu ſclaviſch herauskommen oder ſonſt wieder das Decorum lauffen. Alſo hat man ſich doch wohl in acht zu nehmen / daß man dieſen Affect nicht ſo arg werden läſt. Dieſes hat man

(*) Vid. Bontekoe l. c. §. 8. n. 2.

man ſonderlich in dem Umgang mit vornehmen Leuten zu mercken. Manchen iſt es ein Greuel wenn man ſich gar zu Sclaviſch aufführet und ſo tolle Bücklinge macht, daß entweder ein Gelächter, oder gar ein Verdruß bey vornehmen Leuten darüber entſteht. Nicht zu Sclaviſch/ nicht zu Hochmüthig/ ſondern freymüthig mit rechtmäßiger Devotion iſt die klügeſte Art zu converſiren.

§. 19.

Wir kommen nunmehro zur dritten Claſſe, in welcher ſich ſonderlich die Hoffnung und Furcht/ Freude und Traurigkeit vor Augen ſtellen. Die Hoffnung iſt eine Art der Liebe/ welche durch ſinnliche ſtärckere Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache/ welche leicht zuerhalten; oder einer denenſelben unangenehmen Sache/ welche leicht kan abgewendet werden/ erwecket wird. Die Cauſa remota iſt abermahl das Temperamentum Sanguineum; denn die Phlegmatici wiſſen viel, ob ſie hoffen ſollen, oder nicht; die Melancholici befürchten allezeit das ſchlimſte, und die Cholerici machen ſich ſoviel Zweiffel. Die Cauſa proxuma iſt die angeführte ſinnliche und zwar ſtärckere Vorſtellung einer guten Sache, die leicht zuerhalten; und einer ſchlimmen die leicht abzuwenden iſt. Man hofft nicht allein eine reiche Ernde, ſondern man hofft daß der Krieg bald ein Ende nehmen ſoll. Hier möchte aber jemand ſagen: Auf ſolche

Weiſe

Weiſe wäre dieſe Begierde ein zuſammen geſetzter Affect, weil ſie mit guten und böſen umgienge. Allein hierauf dient kurtz zur Antwort, daß dieſe Begierde überhaupt nichts als was gutes zum Objecto habe; denn wenn wir was gutes hoffen, ſo gehen wir ohne Streit mit einer guten Sache um; wenn wir aber auch das Ende einer unangenehmen Sache hoffen, ſo iſt es auch was gutes. Und alſo iſt die Hoffnung nur eine Art der Liebe. Durch die Worte **leicht zuerhalten / und leicht abzuwenden** zielen wir ſonderlich auf die Mittel, welche bey der Hand ſind, beydes zuerlangen, und vorher alſo zu hoffen. Die Conſequentia ſind im Verſtande eine ſtete Betrachtung deſſen, das man hoffet; im Willen ein Vergnügen, im Geſichte eine Frölich- und Munterkeit, u. ſ. w. Was den **Gebrauch und Mißbrauch** anlangt, ſo ſehen wir aus allen Umſtänden, daß dieſe Begierde in unſere Natur gelegt, damit wir bey guten Dingen, die noch zukünfftig ſind, und die uns nöthig und nützlich ſind, nicht ſollen laß, ſondern deſto munterer werden, auf die gehörigen Mittel mehr und mehr zu gedencken und uns um die Erhaltung zu bemühen. Hieraus flieſt **erſtlich** / daß die Sache, die man hoffet, müſſe uns nöthig und nützlich und alſo würcklich gut ſeyn; **zum andern** müſſen gehörige Mittel darzu gebraucht werden, welche an ſich ſelbſt hinlänglich und rechtmäßig ſind. Wenn man auf ſolche Weiſe die

Begier-

Begierde der Hoffnung heget, ſo braucht man ſie recht. Wenn man aber erſtlich was ſchlimmes hoffet, das nicht erlaubet iſt; zum andern auf unzuläßliche, oder auch erdichtete Mittel ſeine Hoffnung bauet, ſo iſt es ein Mißbrauch. Viele nehmen alte Weiber in der Hoffnung daß ſie fein bald ſterben ſollen; ob dieſes nicht wieder die eheliche Liebe und Pflicht läufft, mögen dieſelben unterſuchen. Andere hoffen nicht eher, als wenn ſie auf ihren Witz und Kunſt ohne GOttes Seegen bauen ſollen, welches abermahl gefehlt heiſt. Hieraus kan man alſo lernen, was eine zuläßliche und unzuläßliche Hoffnung ſey. Wir können auch ferner hieraus erkennen, was eine rechtſchaffene und einfältige Hoffnung heiſſe. Wenn nemlich würckliche Mittel bey der Hand ſind, wodurch man was gutes leicht erhalten kan, ſo iſt die darauf gegründete Hoffnung rechtſchaffen; wenn aber die Mittel nur in unſern Gehirne erdichtet werden, oder wir zum wenigſten die Sache leicht einbilden, da ſie doch ſchwehr zu erhalten iſt, ſo heiſt es eine vergebliche und einfältige Hoffnung. Dieſe Art der Hoffnung entſteht ordentlich durch die Schwachheit des Iudicii, daher denn die Sanguinei, junge Leute und dergleichen meiſtentheils dieſem wunderlichen Affecte unterworffen ſind, weil es ihnen am Iudicio in etwas fehlt. Hieraus ſchlieſſen wir nun folgende Regeln: I. **Die unzuläßliche Hoffnung muß man auf alle Weiſe meiden.** Die-

ſes

ſes deſto eher ins Werck zu richten, darff man ſich keine ungerechte Sache unter dem Schein eines Vortheils, auch keine ungerechte Mittel als nützlich vorſtellen. II. **Vor der einfältigen Hoffnung hat man ſich gleichfals nachdrücklich zu hüten.** Denn ich kenne Leute welche durch dergleichen Hoffnung in den gröſten Ruin ſind geſetzt worden; maſſen ſie immer gehoffet, wie dieſes und jenes Glück ihnen bald vorſtoſſen werde, da ſie hinlängliches Auskommen haben, und alle Schulden bezahlen würden. In dieſen Gedancken haben ſie darauf loß gezehret und Schulden mit Schulden gehäufft; zuletzt iſt dieſe ungegründete Hoffnung fehl geſchlagen, und alſo haben ſie ſich in dem gröſten zum wenigſten zeitlichen Elende befunden. Damit man nun in dergleichen Unglück nicht fallen möge, muß man die Mittel und deren leichte Application vorher wohl prüffen, ob ſie auch richtig ſey. Dieſes haben zumahl die Hn. Studioſi zu mercken, als welche öffters durch einen Affect der Liebe ſich eine einfältige Hoffnung in das Gemüthe ſetzen, daß ſie in kurtzer Zeit einen Dienſt bekommen würden, ohnerachtet noch keiner offen iſt, auch die Reihe dieſelben noch nicht trifft; deſſen ohngeachtet aber doch eine Frau darauf nehmen, und ſich bey erfolgender vergeblichen Hoffnung in die gröſten Verſuchungen ſtürtzen. III. **Es haben ſich ſonderlich die Sanguinei, junge Leute und dergleichen wohl vor der einfältigen Hoffnung**

zu verwahren. Dieſes aber deſto eher ins Werck zu richten, müſſen ſie alle Umſtände der Sache, die ſie hoffen, wohl unterſuchen; und wo ſie es nicht können, gute Freunde hierinnen zu Rathe ziehen. Hieraus lernen wir vor uns erſtlich behutſam werdē, damit wir nicht in den Mißbrauch der Hoffnung fallen; nachgehends lernen wir auch Natur und Gnade unterſcheiden; maſſen viele eine recht einfältige Hoffnung vor ein Vertrauen zu GOTT ausgeben, da doch dieſes mehr auf die ewige Seeligkeit als zeitliche Commodität, mehr auf nothwendige, als unnöthige Dinge ſiehet; da hergegen bey der einfältigen Hoffnung die Menſchen nur auf zeitliche Dinge und zwar diejenigen ihre Gedancken haben, welche ihren wohl verderbten Neigungen angenehm ſind. Hierdurch werden ſie mehr und mehr zu böſen Neigungen geführt. GOtt aber läſt ihnen öffters gleich das Gegentheil deſſen, was ſie gehoffet wiederfahren, damit ihr eitler Sinn dadurch möchte gebrochen, auch ſie von zeitlichen Dingen abgezogen werden. (*) Sonſt heiſt der höchſte Grad der Hoffnung Fiducia oder Vertrauen, iſt aber kein neuer Affect, wovor ihn einige ausgeben. Beydes iſt inzwiſchen durchaus nicht mit denen Tugenden dieſes Nahmens zu verwechſeln.

§. 20.

(*) De *Spe*, eius uſu, abuſu & directione vid. ARNOLDUS WESENFELD in *Pathologia Practica P. II. c. 19. & ſeqq.*

§. 20.

Die Furcht iſt eine Art des Haſſes/ welche durch ſinnliche und ſtärckere Vorſtellung einer denen Sinnen angenehmen Sache/ welche ſchwehr zu erhalten; und einer unangenehmen/ welche ſchwehrlich abzuwenden iſt/ erwecket wird. Die Cauſa remota iſt insgemein Temperamentum Melancholicum, in gewiſſen Fällen aber auch Sanguineum. Denn die Phlegmatici dencken auf nichts gefährliches, die Cholerici ſteigen in ihren Gedancken über alle Gefahr weg; die Sanguinei hoffen lieber, und alſo bleiben die Melancholici dieſem Affect am meiſten unterworffen; jedoch was die eitle Furcht anlangt, davon wir unten reden werden, ſo können die Sanguinei gar zu leicht auch darein fallen; darum haben wir dieſes Temperament auch mit benennet. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche und ſtärckere Vorſtellung ſowohl einer angenehmen, als unangenehmen Sache, davon jene ſchwehr zu erhalten, und dieſe ſchwehrlich abzuwenden iſt. Alſo haben wir eine Furcht einen gewiſſen Dienſt zu erhalten, und auch eine Furcht vor einer Strafe. Das Haupt-Werck kömmt auf die Mittel an, ob dieſelben hinlänglich oder ſchwehr zu appliciren ſind? Wenn ſich dieſes alſo befindet, ſo iſt die daher entſtandene Furcht gegrundet; manchmahl aber bilden wir uns ein, die Mittel konten die Gefahr nicht abwenden, oder es werde zum wenigſten ſchwehr

zugehen; daraus entſteht eine eitele und vergebliche Furcht, welcher ſonderlich die Melancholici unterworffen. Die Conſequentia ſind ſehr vielfältig. Wenn der Affect im geringſten Grade iſt, ſo hat es eben nicht viel zu bedeuten; Allein wenn der Grad gröſſer iſt, ſo entſteht daher im Verſtande eine **Ubereilung und Verkehrung derer Gedancken**/ ein Argwohn und Aberglauben, in dem Willen iſt eine Unruh, an dem Leibe ein blaſſes Geſichte, Zittern derer Glieder, u. ſ. w. (*) Was den Gebrauch und Mißbrauch betrifft, ſo beſteht der erſte darinnen, daß wir durch die Furcht uns von würcklich ſchädlichen und gefährlichen Dingen laſſen deſto eher abhalten; darbey aber auch das Gemüth nicht ſo beunruhigen. Dieſer hingegen ereugnet ſich alsdenn, wenn wir die Furcht gar zu groß werden laſſen, und uns an Leib und Seele ſchaden; oder wenn wir uns eine Furcht laſſen ankommen, wo keine Gefahr zu beſorgen. Hieraus flieſſen nun folgende Regeln: I. **Ob wir gleich dem erſten und geringſten** Grade **der Furcht nicht allezeit entgehen können; derſelbe auch bey würcklich gefährlichen Dingen nicht allezeit ſchädlich iſt; ſo müſſen wir uns doch vor dem andern und dritten** Grade **deſto nachdrücklicher hüten.** Die Urſachen ſind in dem vorhergehenden Conſequen-

(*) Vid. celeberr. Buddeus in *Inſtit. Theol. Mor. P. II. c. 3. Sect. I. §. 48. ſeqq.*

(**) Vid. Idem *l. c. P. I. Sect. 6. §. 19. n. 3.*

quentibus gezeiget worden. II. Man muß demnach eine Gefahr niemahls allzugroß/ oder die Mittel dieſelbe abzuwenden/ allzuunbrauchbar vorſtellen. III. Man muß wohl die Gefahr betrachten/ aber darbey nicht ſo ſehr auf das Schlimme/ als das Gute dencken; vielmehr muß man ſich die Mittel die Gefahr zu vermeiden/ vorhalten; alsdenn wird die Furcht leicht in eine Hoffnung verwandelt, oder doch nachdrücklich gemindert. IV. Vor aller eingebildeten Gefahr/ und daher entſtehenden vergeblichen Furcht muß man ſich hüten; denn es kan die Einbildung einem ſo ſehr ſchädlich ſeyn, als die Vorſtellung der würcklichen Gefahr. V. Sonderlich haben die Melancholici, und in gewiſſen Stücken die Sanguinei Urſach dißfals auf ihrer Hut zu ſeyn; Denn ſie ſtellen ſich gar zu leicht Gefahr vor, wo keine iſt; oder machen ſich eine würckliche zum wenigſten gröſſer, als ſie iſt. Dieſe Lehre hat wieder ihren vielfältigen Nutzen. Damit wir nur einen anführen, ſo können wir daher erkennen, warum die bey gewiſſer Furcht gemachte Contractus gelten; bey einer andern aber nicht. Nemlich wenn die Furcht noch im erſten Grade iſt, ſo benimmt ſie dem Verſtand die Freyheit nicht, die Sache unpartheyiſch zu unterſuchen, und einen ungezwungen Conſens zu dem Contractu zu geben, folglich muß derſelbe auch ſeine Gültigkeit haben; dieſes geſchicht nun, wenn ein Vater ſeiner Tochter durch Dro-

hung, er wolle ſie vor ſeine Tochter nicht ferner halten, wenn ſie dieſen oder jenen liederlichen Menſchen nehmen würde, eine Furcht einjagt; denn da behält ſie ſchon noch ihre Freyheit einen rechten Conſenſum zu geben. Wenn aber die Furcht im andern und dritten Grad iſt, ſo benimmt ſie dem Verſtand alle Macht einen rechten Conſens zu geben; deßwegen gelten die daher geſchloſſene Contractus auch nicht; und folglich darff einem Straſſen-Räuber dasjenige nicht gehalten werden, was man ihm in der groſſen Furcht zu zahlen verſprochen. (*) Im übrigen iſt dieſes noch zu mercken, daß die Deſperation oder Verzweiffelung mehr der höchſte Grad der Furcht, als ein neuer Affect ſey. (**)

§. 21.

Die Freude iſt eine Art der Liebe/ welche durch eine ſtarcke ſinnliche Vorſtellung einer angenehmen Sache die man bald erhält / oder wenn ſie gegenwärtig iſt/ eine Zeitlang noch behält / erreget wird. Sie wird von der Hoffnung in zweyen Stücken hauptſächlich unterſchieden; erſtlich gehet die letzte mit einer noch entferneten; jene aber mit einer

(*) Vid. inter alios SAMUEL PUFENDORF *L. III, de Jure N. & G. c. 6. §. 10. ſeqq.*

(**) De *Metu*, eius uſu & abuſu atque directione vid. ARNOLDUS WESENFELDIUS *loco cit.* De Mediis conferatur quoque CORNELIUS BONTEKOE *de animi & corporis paſſionibus P. I. §. 15. & P. II. §. 30.*

einer nahen, oder gegenwärtigen und zu continuirenden Sache um. Zum andern iſt die Hoffnung gemäßigter als die Freude; wie wir aus denen Conſequentibus wahrnehmen können. Die Cauſa remota iſt das Temperamentum Sanguineum; denn die Phlegmatici ſchmecken keine Freude; die Melancholici kommen nicht leicht darzu; denen Cholericis iſt ſie zu geringe; alſo behalten ſie die Sanguinei; jedoch werden die andern deßwegen nicht ausgeſchloſſen, man ſagt nur, wer dieſem Affect am meiſten unterworffen ſey? Die Cauſa proxuma iſt die ſtarcke ſinnliche Vorſtellung einer angenehmen Sache, welche entweder gantz leicht und nahe zu erhalten, oder wenn ſie gegenwärtig ferner eine Zeitlang zu behalten iſt. Man muß aber die Begierde der Freude wohl unterſcheiden von dem Vergnügen, welches man bey einer gegenwärtigen Sache empfindet; denn der Affect iſt ordentlich bey einer zukünfftigen Sache, ſie mag nun in der That noch zukünfftig ſeyn, oder wir mögen uns dieſelbe alſo vorſtellen. (*) Die Conſequentia ſind abermahl unterſchiedlich. Im Verſtande findet ſich bey dem mäßigen Grade ein aufgewecktes Weſen, in den Willen eine Luſt und Bereitwilligkeit zu was guten; an dem Leibe iſt das Geſichte munter, roth, die Glieder behende, u. ſ. w. Iſt aber der Affect im höhern Grad ſo findet ſich eine Ubereilung im Verſtan-

(*) Speciaiores cauſas attulit doctiſſimus TRIERIUS l. c, c. 7. n. 3. & 5.

ſtande, man klatſchet gar mit denen Händen, iſt geneig zum Tantzen, u. ſ. w. (**) Sonderlich iſt merckwürdig das **Lachen**/ (***) welches ſich ordentlich bey ſolcher Freude einfindet. Der **Gebrauch und Mißbrauch** der Freude beſteht hauptſächlich im folgenden: GOTT hat dieſe Bewegung des Gemüths muthmaßlich deßwegen in die Natur des Menſchen gelegt, damit das Gemüth ergetzet und aufgemuntert werde zum Lobe GOTTes, wie auch fernerer Fortſetzung ſeiner Pflichten. Hierzu wird nun ohne Zweiffel erfordert, daß man ſich über was würcklich gutes freuen, die Freude auch ſo regieren müſſe, damit man ſich zur Ehre GOttes und fernerer Fortſetzung derer Pflichten nicht untüchtig mache. Alſo muß die Freude im geringſten Grade, und andern Schrancken bleiben. Dieſes iſt der rechte Gebrauch. Wenn man ſich aber über etwas böſes freuet, wenn man auch die Freude gar zu groß werden läſt, ſo wird der Verſtand übereilt, daß er nicht erkennet, wie er ferner Gottgefällig leben ſoll. Man thut auch mit Klatſchen derer Hände, mit allzuſtarcken Lachen ſolche Dinge, welche wieder die äuſſerliche Wohlanſtändigkeit lauffen. Und darin-

(*) Alia adhuc conſequentia recenſet iam laudatus Vir. l.c. n. 4. Add. BONTEKOE l.c. P. I. §. 12.

(**) De *Riſu* vid. præſertim celeberr. BUDDEUS *l. c.* §. *20. n. 1.* Add. BONTEKOE *l. c.* §. *17. n. 5. & ſeqq.*

darinnen beſteht hauptſächlich der Mißbrauch dieſer Begierde. Hieraus flieſſen nun folgende Ermahnungen: I. Weil eine mäßige Freude das Gemüthe ergetzet/ zu Fortſetzung unſerer Geſchäffte nützlich/ und ein gutes Mittel vor die ſchädliche natürliche Traurigkeit iſt/ ſo iſt dieſe Begierde an ſich nicht zu verwerffen/ ſondern bey traurigen Tagen durch Vorſtellung vergnügter Dinge/ ſonderlich derer Wohlthaten GOttes/ welche wir zu dieſer oder jener Zeit noch zugenieſſen haben/ zu erwecken. Dieſes iſt vornehmlich von denen Melancholicis zu mercken, damit ſie nicht der ſchädlichen Traurigkeit zum Raube werden. II. Jedoch weil die allzuhefftige Freude den Verſtand in ſchädliche Ubereilung/ und ſonſt in Laſter und unanſtändige Dinge ſtürtzet/ muß man ſeinen Willen nachdrücklich davor behüten. III. Man muß demnach die Eitelkeit der hefftigen Freude/ daß ſie nicht lange währet/ und insgemein Traurigkeit nach ſich ziehet; (*) ingleichen den Schaden und Unfug derſelben ſich ſtets vor Augen ſtellen/ auch alle Gelegenheit vermeiden. (**) IV. Sonderlich haben ſich wohl in acht zu nehmen die Sanguinei, als welche leicht allen böſen Conſequentibus der hefftigen Freude unterworffen ſind

(*) Prov. XIV, 13.
(**) Eccleſ. II, 2.

(*) Hieraus können verſchiedene Uſus gezogen werden. Man erhält durch die Zähmung dieſes Affects eine feine Conduite in der Conuerſation, als worinnen es gar nicht hübſch ſteht, wenn man ſeine Freude läſt in ſo viel äuſſerliche Merckmahle ausbrechen; je modeſter man ſeine Freude zu erkennen giebt, und auch zu verbergen ſucht; je artiger läſt es in dem Umgang mit verſtändigen Leuten. (**)

§. 22.

Die **Traurigkeit** iſt eine Art des Haßes/ welche durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung einer unangenehmen Sache/ die bald zu beſorgen/ oder der/ wenn ſie gegenwärtig iſt/ wir ſobald nicht loß werden/ erwecket wird. Dieſe iſt von der Furcht abermahls in zweyen Stücken unterſchieden; erſtlich hat dieſe insgemein vor ſich eine gantz nahe zu befürchtende; jene aber eine noch entfernete Sache. Zum andern iſt die Traurigkeit auch hefftiger, als die Furcht, wie ſolches die Conſequentia von beyden ausweiſſen. Die Cauſa remota iſt meiſtentheils Temperamentum Melancholicum; denn die Phlegmatici laſſen traurig ſeyn, wem es gefält; die Sanguinei ſuchen lieber alle Gelegenheit hervor, damit ſie können frölich ſeyn, die Cholerici laſſen ſich auch ſo

(*) Conf. ſæpius citatus Trierius *l. c.* §. *6.* add. Bontekoe *l. c. P. II.* §. *26.*

(**) De Lætitia, eius uſu abuſu & directione vid. Wesenfeldius *l. c. c. 17. & ſeq.*

ſobald nicht einnehmen, weil ſie ohne diß über alles menſchliche Unglück hinſehen wollen; alſo bleiben die Melancholici übrig; jedoch ſind die andern von dieſem Affectu nicht frey. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche Vorſtellung einer unangenehmen Sache, welche wir bald zu gewarten, oder, wenn ſie bereits da iſt, noch lange zuertragen haben; oder ſie ſtellt auch wohl eine angenehme Sache vor, welche wir bald verlieren werden. Wir werden traurig wenn wir bald eine Straffe leiden; und wenn wir durch den Tod einen guten Freund verlieren ſollen. (*) Hierbey iſt zu mercken, daß man durch erdichtete Vorſtellung eben ſowohl in den Affect der Traurigkeit fallen kan, als wenn ſich die Sache würcklich alſo befindet. Ehedeſſen wurde ich traurig, wenn ich mir den Caſum vorſtellete, da mein ſeel. Vater, welchen ich ſehr liebete, ſterben ſolte, ob er gleich noch nicht kranck war. Jedoch muß man die Begierde der Traurigkeit wohl unterſcheiden von dem Schmertze; denn dieſer entſteht bloß in einer unangenehmen Empfindung; hergegen jene iſt eine hefftige Abneigung von einer traurigen Sache. (**) Die Conſequentia ſind im Verſtande eine Verwirrung, im Willen eine Trägheit, im Geſichte eine blaſſe Farbe, ſonſt aber ein Seuffzen und

(*) Vid. TRIERIUS *l. c. c. 5. §. 3. & 5.*
(**) Vid. BONTEKOE *l. c. P. I. §. 13. n. 3.*

Schlucken, ꝛc. (*) Sonderlich aber findet ſich das **Weinen** (†) ein. Hieraus können wir nun folgende Erinnerungen lernen: I. **Weil die natürliche Traurigkeit insgemein ſehr ſchädliche** Conſequentia **nach ſich ziehet/ wodurch man an vielen guten gehindert wird / ſo hat man wohl Urſach ſich derer⸗ſelben auf alle Weiſe zu entſchlagen.** Es iſt wohl an dem, daß die traurigen Objecta nicht können allezeit vermieden werden; die Be⸗wegung folget in uns auch gantz natürlich da⸗rauf; und alſo iſt der Affect im erſten Grade nicht allezeit zuhintertreiben, mag auch wohl ſeinen gewißen Gebrauch bey Verſterbung guter Freunde haben; allein der andere und dritte Grad iſt mit allem Fleiß zuvermeiden. Denn der heilige Geiſt recommendirt nur die göttliche Traurigkeit, welche eine Reue zur Seeligkeit würcket die niemand gereuet. Aber von der natürlichen Traurigkeit ſagt er, ſie würcke den Tod. (††) II. **Man muß alſo weltlich und natürlich traurige Dinge niemahls allzu⸗ſchlimm vorſtellen/ noch denenſelben nach⸗hängen.** Man muß die Sache unterſuchen, ob ſie zu ändern oder nicht zu ändern ſey? Bey dem erſten kan man gehörige Mittel ſuchen, und al⸗

ſo

(*) Vid. Idem *l. c. n. 5. ſeqq.* Add. Trierius *l. c.* §. 4.

(†) Vid. Idem l. c. add. celeberr. Buddeus *l. c. n 2.*

(††) 2. Cor. VII, 10.

ſo eine Hoffnung in ſich erwecken, welche eine kräfftige Artzeney vor die Traurigkeit iſt. Bey dem andern aber muß man dencken, daß es eine Schickung GOttes ſey, welche man ertragen müſſe. Man muß auch Converſation mit redlichen Leuten ſuchen, ſich einer muſicaliſchen zuläßlichen Ergetzung bedienen, u. ſ. w. III. Sonderlich haben ſich die Melancholici davor zu hüten / weil ſie ſich ſobald nicht können von dieſem Ubel loß machen. IV. Wehrender Traurigkeit nehme man nichts wichtiges vor / weil der Verſtand nicht im Stande iſt, daſſelbe gehörig auszurichten. (*) Der Nutzen dieſer Betrachtung liegt vor Augen. Und wolte man nur etwas ſehen, ſo hat man daraus dieſes in der Converſation zu mercken, daß man bey traurigen die Condolenz nicht in ſolchen Terminis abfaſſe, damit die Sache noch einmahl vor Augen geſtellet, und die Traurigkeit vermehret wird, ſondern man muß die Worte alſo einrichten, daß der Betrübte mehr auf tröſtliche Sachen mit ſeinen Gedancken geführet werde, u. ſ. w. (**)

§. 23.

Die Ordnung trifft nun die vierdte Claſſe derer Begierden, in welcher ſonderlich die Animoſitas oder der Muth / Æmulatio, und der Zorn vor-

(*) De mediis vid. quoque Trierius *l. c.* §. *6.* add. Bontekoe *P. II.* §. *21.*

(**) De Triſtitiæ natura, uſu, abuſu & directione vid. Wesenfeldius l. c.

vorkommen. Die Animoſitas oder der Muth iſt eine Art der Liebe/ welche durch ſinnliche ſtarcke Vorſtellung eines wichtigen Vortheils / der ohne hitzigen Gebrauch derer gehörigen Mittel nicht erhalten wird / entſtehet. Die Cauſa remota iſt Temperamentum Cholericum; denn die Phlegmatici achten dergleichen Vortheil nicht; die Melancholici fürchten ſich vor der Schwierigkeit der Sache; die Sanguinei ſcheuen die darbey vorfallende incommodität; und alſo bleiben die Cholerici dieſem Affecte vor andern unterworffen. Die Cauſa proxuma iſt die ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines wichtigen Vortheils, welche ohne Schwierigkeit und hitzigen Gebrauch derer Mittel nicht erhalten wird. Das Haupt-Werck kömmt auf den Vortheil an, welcher in einem zeitlichen Intereſſe, in einer Wolluſt, insgemein aber in einer groſſen Ehre beſteht. Es liegt aber hieran nichts, ob der Vortheil durch was würcklich gutes, oder durch Abwendung eines groſſen Ubels erhalten werde. Die Conſequentia ſind im Verſtande eine Munterkeit, oder auch bey den höhern Graden eine Ubereilung; in dem Willen ein beſonderer Trieb, im Geſichte eine formitable Poſitur, u. ſ. w. Der Gebrauch beſteht darinnen, daß man was würcklich und wichtig Gutes auch ohne alle Abſchreckung der Schwierigkeit, wenn es nur keine Unmöglichkeit iſt, zuerhalten ſucht. Wenn aber eine Eitelkeit, und ſonderlich eine vergängliche Ehre

zum

zum Grunde liegt, worbey man ſich doch in Lebens-Gefahr begiebt; wenn auch die Sache gar unmöglich zuerhalten iſt, und man läſt dieſen Affect doch kaum, ſo iſt es ein Mißbrauch. Hieraus flieſſen folgende Regeln. I. Wo man nicht was recht wichtiges vor ſich hat / das zwar ſchwehr / aber doch nicht unmöglich zu erlangen iſt; wo man auch nicht verſichert / daß es GOttes Wille alſo erfordere / da ſoll man dieſen Affect nicht leicht aufkommen laſſen. Nichts iſt thörigter, als wenn man um eitler Ehre oder um der Gunſt eines Frauenzimmers willen dieſem Affect Raum läſt, und ſich in Leib und Lebens-Gefahr ſtürtzet. II. Sonderlich haben ſich die Cholerici hierinnen ja recht behutſam aufzuführen; damit ſie nicht erſt anfangen dieſe Begierde zu meiden / wenn ſie ruinirt und nicht mehr im Stande ſind was rechtſchaffenes auszurichten. (*)

§. 24.

Die Æmulatio iſt eine Art der Liebe / welche durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines wichtigen Vortheils den ein ander ſo uns nicht ungleich beſitzt / und ſonſt etwas ſchwehr / folglich durch hitzige Application derer Mittel muß erhalten werden / erwecket wird. Die Cauſa remota iſt wohl meiſtentheils

(*) Circa affectum animoſitatis conſuli merentur Wesenfeldius *l. c. c. 19. & ſeq.* Atque Trierius *l. c. c. 3.*

theils das Temperamentum Cholericum; denn die Phlegmatici laſſen ſich anderer Leute Vortheil wenig anfechten, die Melancholici fallen mehr auf den Neid, und die Sanguinei fürchten ſich abermahl vor der Schwierigkeit. Die Cauſa proxuma iſt die ſinnliche Vorſtellung eines wichtigen Vortheils, der ohne Schwierigkeit und Hefftigkeit des Gebrauchs derer hierzu dienlichen Mittel nicht erhalten werden kan, worzu wir aber deſſen ohngeachtet nachdrücklich angetrieben werden, weil wir ſehen, daß dergleichen Vortheil einander beſitzt, der uns nicht ungleich, und dem wir alſo keinen Vorzug gönnen wollen. Die am Stande gar zu ungleich ſind, werden einander nicht leicht æmuliren. Dieſen Affect hat man ehedeſſen in denen Schulen nachdrücklich zu erwecken geſucht; ich weiß aber gewiß, daß mehr Hochmuth dadurch denen Gemüthern eingepflantzet, als Nutzen geſtifftet worden. (*) Die Conſequentia ſind Zorn, Feindſchafft, Zänckereyen, Hoffart und dergleichen. Um deßwillen halte ich nicht viel von dieſem Affecte. Die Vorſtellung des ernſtlichen Befehles GOttes kan uns unſchuldiger Weiſe zum rechten Fleiſſe bringen. Auf ſolche Art wäre die eintzige Ermahnung: **Man ſolle dergleichen Æmulation auf alle Weiſe verhindern.** Zu deſſen Behuff muß man die Hochmuth, den Neid in ſich nicht herrſchen laſſen; man muß ſich auch den Vorzug eines

nes

(*) Vid. celeb. Buddeus l. c. in nota ad §. 32.

nes andern, welchen ihn GOtt gönnet nicht als ſchädlich oder uns ſchimpflich betrachten, u. ſ. w. Dieſes haben zumahl Lands-Leute auf Univerſitäten, und ſonſt Bluts-Freunde wohl zu mercken, als welche gar leicht in dieſen Affect und deſſen ſchädliche Folgereyen fallen.

§. 25.

Der Zorn iſt eine Art des Haſſes/ welche erwecket wird durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines/ entweder uns/ denen Unſrigen/ oder denen wir nicht übel wollen/ angethanen Unrechts/ das uns nöthig ſcheinet/ ſchleunig und folglich mit hefftigen Gebrauch derer Mittel abzuwenden oder zu erſetzen. Dasjenige was man ſonſt Zorn bey uns heiſſet, hat gar eine wunderliche und mannichfaltige Form; jedoch dencke ich, der Affect ſelbſt wird ſich in dieſer Geſtalt bey uns finden. Von dieſem muß man aber den innerlichen Verdruß wohl unterſcheiden; als welcher bey einen angethanen Ubel ſich einfindet, darüber wir wohl einen Schmertz empfinden, aber weiter nichts vornehmen. Dieſer Verdruß wird öffters auch ein Zorn genennet; iſt aber kein Affect. Der Zorn hat nun ſeine unterſchiedene Grade und Arten, welche wir zum voraus ſetzen müſſen, ehe wir zu denen Cauſis gehen. Der erſte und leichteſte Grad heiſt Indignatio ein Wiederwillen; der andere Excandeſcentia, und der dritte Furor. Wenn aber der Zorn lange anhält, ſo heiſt er Amaritudo, oder eine Bitterkeit.

Ob

Ob nun gleich alle Menſchen in dieſen Affect fallen, ſo dörfften doch die Cholerici überhaupt, und die Melancholici in der Bitterkeit einen Vorzug haben. Die Cauſa proxuma iſt die ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines uns, denen Unſerigen und denen, ſo wir nicht übel wollen, angethanen und bevorſtehenden Unrechts, welches wir entweder abzuwenden oder zu erſetzen trachten. Der Gebrauch des Zorns beſteht vermuthlich darinnen, daß man das angethane oder auch wohl bevorſtehende Unrecht dergeſtalt ſucht abzuwenden, damit nicht allein der Verſtand bey ſeiner Krafft bleibet, zu erkennen, was man eigentlich thun könne und ſolle, ſondern daß auch nicht etwa mehr böſes als gutes bey ſich und andern geſtifftet werde. Alſo wird nur der erſte Grad unſchuldig, und folglich indifferent ſeyn. (*) Der andere und dritte Grad iſt wohl niemahls ohne Verwirrung des Verſtandes, auch wohl ohne Rache und andere ſchädliche Folgereyen, weßwegen der Zorn nach denenſelben insgemein böſe ſeyn wird. (**) Hieraus flieſſen folgende Ermahnungen: I. Je leichter der Menſch zu einen hefftigen Zorn kan gebracht werden; je mehr muß er ſich davor hüten. II. Man muß GOtt oft und fleißig bitten/ damit er das Hertz ſelbſt in ſeiner Hand behalten und regieren möge/ da-

(*) Vid. celeb. BUDDEUS l. c. in nota ad §. 32.

(**) Vid. illuſtris THOMASIUS *in der Ausübung der Sitten-Lehre c. 13. §. 31. ſeqq.*

damit wir nicht in einen hefftigen Zorn fallen. III. Es ſoll einer ſich ſelbſt auch fleißig in der Gedult üben; welches ein treflich Mittel vor den Zorn iſt, als der insgemein die Ungedult zum Grunde oder Gefährden hat. IV. Wenn wir in demſelben gefallen/müſſen wir es gleich bereuen, und den Unfug deßelben öfters vor Augen ſtellen; niemahls aber den Zorn entſchuldigen, oder uns vorſtellen, man könne es nicht ändern; maſſen Plato und Socrates uns gräulich beſchämen würden. V. Im Zorn ſoll man niemahls was vornehmen/ weil es ſelten recht geräth. VI. Man muß auch ſuchen das angethane oder bevorſtehende Unrecht zu prüffen/ ob es ſo ſchlimm ſey/ und ob es der Zuſtand der Sache ſelbſt vielleicht nicht anders leiden wolle/ ob es nicht aus Schwachheit geſchehen/ dergleichen wir auch an uns haben/ welche andere Leute gleichfals erdulden müſſen. VII. Sonderlich hat man ſich der Demuth zu befleißigen/ und vor Hochmuth zu hüten/ als welche öffters der Grund zu einem recht tyranniſchen Zorn iſt; Man ſoll ſich vielmehr vorſtellen, wie uns alle Menſchen von Natur gleich, und wie die Ungleichheit derer Stände nur zu einer guten Ordnung, nicht aber zur Tyranney dienen ſolle. VIII. Man ſuche die Ausübung deſſen/ was der Zorn will/ eine kleine Zeit auszuſetzen. Die alten Griechen riethen, man ſolte erſt das Grigiſche Alphabeth herſagen;

gen; die Chriſten recommendiren vielmehr das Vater Unſer/ und ſonderlich die fünffte Bitte. (*) IX. Vor allen Dingen aber haben ſonderlich Cholerici, Cholerico-Sanguinei und Melancholici alle erſinnliche Mittel anzuwenden / und alle mögliche Gelegenheit des Zorns zu meiden/ damit ſie dieſem Ubel entgehen möchten. (**)

§. 26.

Wir gehen ferner zur fünfften Claſſe, in welcher ſonderlich die Commiſeratio oder Barmhertzigkeit und Mitleiden; Die Congratulatio oder Bey-Freude; die Irriſio oder ein Schaden-frohes Weſen/ und endlich Invidia oder der Neid ſich zeigen. Die Commiſeratio und Barmhertzigkeit oder Mitleiden iſt eine Art des Haſſes / die durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines Unglücks/ welches einem Freunde/ oder einem andern dem wir nicht übel wollen/ wiederfährt/ erreget wird. Die Cauſa remota iſt das Temperamentum Sanguineum; denn die Phlegmatici wiſſen nicht um anderer Leute Unglück; die Melancholici wollen es nicht wiſſen; die Cholerici achten es nicht groß,

(*) Notatu dignum exemplum deprehendimus ap. Ruffinum *L. XIII. n. 77.*

(**) Qui de ira plura deſiderat, adeat Senecam. *De ira*, Arnoldum Weſenfeldium l. c. c. 21. Cornelium Bontekoe l. c. P. I. §. 14. & P. II. §. 20. & Ioannem Wolfgangum Trierium l. c. c. 2.

groß, aber die Sanguinei fallen am meiſten in dieſen Affect. Weil auch das Frauenzimmer und junge Leute ihrer Beſchaffenheit nach denen Sanguineis am nechſten kommen, ſo haben ſie auch offters Anſtoß von dieſem Affecte. Die Cauſa proxuma iſt die ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines Unglücks, das unſerm Freunde oder dem wir zum wenigſten nicht übel wollen, wiederfahren wird, oder bereits wiederfahren iſt, und deſſen Schaden noch fernerhin wird empfunden werden. Ob uns gleich das Unglück nicht ſelbſt betroffen, ſo nehmen wir doch billig Theil daran, weil es nicht allein unſerm Freunde wiederfähret, ſondern wir auch insgemein die Vorſtellung bey uns machen, daß es uns gleichfals wiederfahren könne. Die Conſequentia ſind Thränen, Zucken der Achſeln, u. ſ. w. Der Gebrauch beſteht darinnen, daß wir durch ein Unglück unſers Nechſten uns bewegen laſſen ihm zu helffen. Jedoch muß dieſes alſo geſchehen, daß andere dadurch keinen Schaden leiden. Alſo wenn ein Richter bey denen Ubelthätern wolte ſich die Commiſeration dahin leiten laſſen, daß er die Miſſethaten ungeſtrafft hingehen lieſſe, ſo litte dadurch die Gerechtigkeit Noth, die Miſſethaten würden vermehret, und endlich niemand vor denen Ubelthätern ſicher ſeyn. Dieſes wäre alſo ein Mißbrauch. Wenn auch ſonſt das Unglück eines Nechſten uns nicht weiter beweget, als daß es uns leid iſt, wir ſuchen ihm aber nicht zu helf-

helffen ob wir gleich können; ſo iſt es nur eine unangenehme Empfindung und Schmertz, bey anderer Leute Unglück, keinesweges aber ein Affect. Hieraus kan man folgende Ermahnungen lernen: I. Wenn wir unſers Nechſten Unglück gewahr werden/ ſollen wir uns durch die darbey entſtehende Begierde bewegen laſſen/ ihm/ ſo viel möglich/ zu helffen oder das Gemüth darbey aufzurichten. II. Wenn wir aber mercken/ daß durch unſere Hülffe die Pflichten gegen GOtt/ oder gegen andere Menſchen müſten aus denen Augen geſetzt werden/ ſo dörffen wir uns zu dergleichen Hülffe nicht bewegen laſſen. Alſo wenn ein Richter von einem Ubelthäter noch ſo ſehr angeflehet würde, darff er ihm die Straffe doch nicht erlaſſen, wenn ſolches wieder GOttes Willen läufft. III. Sonderlich haben ſich die Sanguinei vor ſolcher Weichligkeit zu hüten. Bey dem Uſu dieſer Lehre lernen wir z. E. abermahl einen Unterſcheid zwiſchen der Natur und Gnade erkennen, maſſen viele Leute, welche von Natur zur Commiſeration geneigt ſind, ſich einbilden, ſie hätten wer weiß, was vor ein Chriſtlich Gemüthe, ohnerachtet ſie ſonſt in andern gräulichen Sünden leben, auch wohl gegen gewiſſe Perſonen ſehr bitter ſind. Der Unterſcheid beſteht alſo hauptſächlich darinnen. Das natürliche Mitleiden erſtrecket ſich (1) insgemein nur auf die Freunde, wenn aber dem Feinde etwas wiederfähret,

da

da iſt nicht das geringſte Erbarmen; hergegen das Chriſtliche Gemuthe, und das darinnen befindliche geiſtliche Mitleiden, erſtrecket ſich über alle Menſchen, und folglich auch über die Feinde. Das natürliche Mitleiden betrachtet (2) insgemein nur das zeitliche Unglück; hergegen das Chriſtliche Mitleiden ſieht hauptſächlich auf das Ewige. Das natürliche Mitleiden bleibt (3) auch öffters ſtecken, daß es in keine groſſe Bemühungen dem Nechſten zu helffen ausſchlägt; hergegen das Chriſtliche Mitleiden iſt hierinnen ſehr beſchäfftiget. (*)

§. 27.

Congratulatio oder die Bey-Freude iſt eine Art der Liebe, welche durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines Glücks, das unſern Freund, oder dem wir nicht übel wollen, betroffen, erreget wird. Die Cauſa remota iſt gleichfals das Temperamentum Sanguineum, welches gar leicht zu begreiffen. Die Cauſa proxuma iſt die erwöhnte Vorſtellung. Der rechte Gebrauch beſteht darinnen, daß wir unſern Nechſten dadurch alles gute gönnen, und das erhaltene Gute ihme deſto beſſer zu Nutze machen wollen. In ſo weit hat alſo dieſer Affect was gutes bey ſich; darff aber doch deßwegen mit der Chriſtlichen Liebe nicht verwechſelt werden.

§. 28.

Irriſio die Schaden-Freude/ oder das Scha-

(*) De Commiſeratione plura videbis ap. iam cit. TRIERIUM c. 8.

Schaden-frohe Weſen/ iſt eine Art der Liebe/ oder wohl gar der Freude/ welche durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines Unglücks/ das einen Feind/ oder dem wir ſonſt nicht gar zu wohl wollen/ betrifft/ zu entſtehen pflegt. Die Cauſa remota iſt insgemein das Temperamentum Melancholicum; denn dergleichen Art Leute, gönnen niemand was gutes, deſto mehr aber böſes; und alſo haben ſie auch eine hertzliche Freude darüber, wenn es andern Leuten nicht nach Wunſch gehet. Jedoch werden die Cholerici denenſelben nicht weit aus dem Wege gehen; denn wenn es auf einen unglücklichen Abſchlag einer Ehren-Stelle, oder auf eine Abſetzung des Nechſten ankömmt, da haben dieſe letztere ihr eitles Freudgen daran. Die Conſequentia ſind abermahl unterſchiedlich, ſonderlich aber ſpürt man höniſche Worte, Minen und ein Satyriſches Lachen. Es iſt alſo aus allem zu erſehen, daß dieſes ein Grund-böſer Affect ſey, welcher einen unbilligen Haß des Nechſten zum Grunde hat. Daraus kan man nun leicht folgende Errinnerungen ziehen: I. Man hüte ſich auf alle Weiſe vor den Anfall dieſer böſen Begierde. II. Man bedencke zumahl/ daß wir dem Unglücke eben ſo unterworffen ſeyn/ als andere Menſchen/ über deren unglückliche Fälle wir uns freuen. Es geht insgemein ſo, wenn wir uns lange über anderer Leute Unglück gefreuet haben, ſo fallen wir nachgehends ſelber drein. III. Sonder-

derlich haben ſich alſo die Cholerici und Melancholici in acht zu nehmen/ und alle Gelegenheit zu vermeiden/ weil ſie gar zu leicht in dieſen Affect fallen. (*)

§. 29.

Der Neid iſt eine Art des Haſſes/ welche durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines eingebildeten Verluſts oder Schadens erwecket wird / den wir daher zu leiden vermeynen/ weil ein ander/ dem wir nicht gar wohl wollen/ was gutes erlangt/ das wir ſelbſt gerne hätten. Die Cauſa remota ſind abermahl die beyde angeführten Temperamente. Die Cauſa propinqua iſt die kaum genante Vorſtellung. Die Conſequentia ſind im Verſtande eine Verwirrung, im Willen ein Schmertz, und Unruhe; im Geſichte eine blaſſe Farbe, u. ſ. w. (**) Man ſiehet abermahl aus allen Umſtänden, daß dieſes ein böſer Affect ſey, den man nicht ſoll aufkommen laſſen. Daher denn folgende Regeln kürtzlich zu mercken. I. Man ſuche auf alle Weiſe den Hochmuth und Geitz abzuſchaffen; denn dieſe helffen dieſen böſen Affect erwecken. II. Man dencke daß GOtt dem Nechſten das Gute gönne/ warum wollen wir es ihnen mißgönnen? III. Man ſey mit ſeinem Stande allezeit vergnügt/

(*) Vid. celeb. BUDDEUS l. c. n. 4. ad § 22.

(**) Vid. LUDOV. MOLINÆUS in *Exemplari morum* ſub tit. *Inuidus* & THEOPHRASTUS in *Characteribus Ethic. c. 17.*

gnüge/ und bedencke/ daß der Menſch wenig zu ſeiner Erhaltung vonnöthen habe. IV. Man erwege auch was der Affect vor ein zehrend Fieber ſey/ und was er vor eine Unruh und Gemüths-Marter nach ſich ziehe. V. Man betrachte/ daß man durch dieſen Affect deßwegen nicht das geringſte ausrichte und erhalte; daß wir alſo vergeblich damit geplagt werden/ u. ſ. w.

§. 30.

Wir gehen ferner zur ſechſten Claſſe, allwo ſich zwar eine groſſe Menge derer Begierden finden; allein wir wollen ſonderlich die Schamhafftigkeit / und Curioſität vorſtellen. Die Schamhafftigkeit iſt eine Art des Haßes/ und inſonderheit der Furcht/welche entſteht durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung eines Verluſts unſerer Ehre und Æſtims. Die Cauſa remota iſt das Temperamentum Cholericum oder Cholerico Sanguineum. Die Cauſa proxuma iſt die Vorſtellung einer zu befürchtenden Schande, oder des Auslachens, und dergleichen Dinge mehr, wodurch uns etwas an unſerem Æſtim abzugehen ſcheint. Dieſe Vorſtellung hat nun entweder einen Grund, oder hat keinen. Im erſten Fall ſchämt man ſich billig, wenn man wegen eines Laſters einen Schimpff zu beſorgen, oder wenn man wegen unterlaſſener Wohlanſtändigkeit ausgelacht zu werden ſich befürchtet. Im andern Fall aber geſchicht es öffters, daß man ſich wohl bey einer löbli-

löblichen Sache einen Schimpf einbildet. Z. E. Mancher ſchämt ſich daß er vor den Tiſch treten und beten ſoll. Die Conſequentia ſind im Verſtande eine Verwirrung, im Geſichte eine Röthe, u. ſ. w. Der rechte Gebrauch beſteht darinnen, daß man ſich von ſolchen Dingen welche laſterhafft, unanſtändig und würcklich ſchimpflich ſind, deſto eher abziehet. Wo man aber durch eine ungegründete Schamhafftigkeit was gutes unterläſt, ſo ſcheint es eine Thorheit zu ſeyn; und folglich wird der Affect gemißbraucht. Hieraus flieſſen folgende Ermahnungen: I. Was ſchändlich iſt/ mag man ſich immer ſchimpflich genug vorſtellen/ damit wir durch den daher entſtehenden Affect vom böſen abgehalten werden. II. Iſt aber eine Sache an ſich gut und nöthig/ muß man alle ungegründete Gedancken eines zu beſorgenden Schimpffes fahren laſſen. III. Vielmehr muß man die Sache und ihren Nutzen recht vorſtellen/ damit man vielmehr eine Courage erlange; wodurch der ungeziemenden Schamhafftigkeit am beſten vorgebogen wird. (*)

§. 31.

Die Curioſität iſt eine Art der Liebe/ und inſonderheit der Wolluſt/ welche durch eine ſtarcke ſinnliche Vorſtellung einer angenehmen/ und darbey etwas neuen oder ungewöhn-

(*) De Pudore ex inſtituto egit celeb. BUDDEUS *l. c. n. 2. ad §. 23.*

gewöhnlichen Sache erwecket wird. Cauſa remota iſt das Temperamentum Sanguineum; denn dergleichen Leute ſind am allerneugierigſten. Die Cauſa proxuma iſt die genannte Vorſtellung. Wenn der Menſch bey nützlichen Dingen begierig iſt, und nach denenſelben ſtrebet, ſo gehört es zur Begierde der tugendhafften Liebe; wenn aber die Curioſität vor eine Art der Wolluſt ausgegeben wird, ſo geht ſie bloß mit angenehmen und neuen oder raren, aber darbey unnöthigen, wie auch öffters unnützen Dingen um, verurſacht Verſchwendung des Geldes, macht daß man viel gutes und nöthiges unterläſt, auch ſich in viele Gefahr deßwegen begiebt; welches lauter ſchlimme Dinge ſind. Aus dieſer Urſache mag man ſich folgende Ermahnungen fleißig zu Nutze machen: I. Man ſoll die Schuldigkeit derer nöthigen Dinge ſich immer vor Augen ſtellen / ſo wird die Luſt zu raren / darbey uñöthigen und uñützlichen Dingen ſchon vergehen. II. Man betrachte die Dinge nur recht / welche eine ſo öffters ſo koſtbare und gefährliche Curioſität erwecken / wie eitel / vergänglich und geringe ſie ſind; ſo wird der Trieb leicht nachbleiben. III. Man wiederſtehe auch durch gehörige Mittel mehr und mehr der Wolluſt / woraus die Curioſität flieſt / ſo wird dieſe ſchon nachbleiben. (*)

§. 32.

(*) Vid. idem *l. c. n. 3.* Add. Io. Amos Come-

§. 32.

Endlich iſt noch übrig die letzte Claſſe, worein wir die zuſamengeſetzten Affecten gebracht haben. Hier mögen wohl unterſchiedene vorkommen, weil aber die Eyfferſucht die merckwürdigſte Begierde in dieſer Claſſe iſt, ſo wollen wir dieſelbige noch in etwas unterſuchen. Sie iſt eine aus der Liebe und Haß zuſamengeſetzte Begierde/ welche entſteht durch ſtarcke ſinnliche Vorſtellung ſowohl einer Perſon die wir nachdrücklich lieben; und einer andern/ welche bey der von uns geliebten Perſon mehr Vortheil als wir zu haben ſcheint/ und welche uns alſo verdrüßlich fällt. Die Cauſa remota mag ſonderlich ſeyn Temperamentum Melancholicum; denn die Phlegmatici achten wohl dieſe Dinge nicht viel; die Sanguinei fallen leicht auf was anders; jedoch wenn ſie einmahl eine ſtarcke Eindrückung von einer Perſon gemacht, werden ſie ſehr offt mit dieſem Affecte geplagt. Die Cholerici ſind zu hochmüthig, daß ſie ſich um eine ſolche Sache grämen ſolten; allein die Melancholici ſind ohnediß ſehr argwöhniſch, und bilden ſich öffters Dinge gar zu gefährlich ein. Die Cauſa proxuma iſt die genannte Vorſtellung. Jedoch iſt hierbey zu mercken, daß gar zu offt lauter erdichtete Dinge dergleichen Begierde zu erwecken pflegen; welches die Thorheit dieſes Affects vermeh-

NIUS in *Uno* NECESSARIO *c.* 2. §. *3. additis ſimul notis.*

mehren hilfft. Die Conſequentia ſind eine groſſe Verwirrung und Blindheit im Verſtande, eine Unruh im Willen, eine Pein am Leibe. Kurtz: Wenn ſchlimme Begierden von einigen der Hölle verglichen werden, ſo iſt dieſe der Abgrund davon. Die Thorheiten, welche darbey vorgehen, ſind nicht zu beſchreiben. Wenn der Teuffel einen Affect zum gröſten Ruin der Menſchen mißbraucht, ſo iſt es dieſer: Es haben ſich alſo nicht allein Verehlichte, ſondern auch ledige Perſonen davor recht gewaltig zu hüten. Und damit ſie dieſes deſto eher ins Werck richten, können ſie folgende Errinnerungen ſich zu Nutze machen: I. **Man muß die Sache ſelbſt/ welche Gelegenheit zu dieſem Affecte giebt/ wohl unterſuchen/ man muß dem Argwohn keinen Raum geben/ vielweniger allem Geſchwätze glauben. II. In dem noch ungebundenen Stande kan man ſich leicht die mögliche Aenderung vorſtellen/ wo anders die Sache einen Grund hat; in dem verehlichten aber muß man durch alle erſinnliche Mittel fremde Liebe zu verhindern trachten/ und im übrigen die Sache GOTT anheimſtellen.** Dieſe Betrachtung hat ihren ſonderbaren Nutzen in dem Eheſtande ſowohl als auch in der übrigen Converſation. Es iſt niemahls zu rathen, daß man den Affect der Eyferſucht mercken läſt; denn wenn die andere Perſon nicht ſchlimm iſt, kan ſie dadurch ſchlim̃ werden. Nachgehends hat man der Aufführung

rung derer Weibes-Perſonen nicht allezeit zu trauen. Manchmahl ſuchen ſie mit Fleiß dem Affect der Eyfferſucht zu erregen, damit ſie uns deſto mehr feſſeln, oder ſonſt berůcken kőnnen. Mehr iſt nicht rathſam hiervon zu reden.

§. 33.

Hier kan man noch ein und anders bey der Lehre von denen ſinnlichen Affecten erwőhnen, z. E. daß viele Begierden miteinander dergeſtalt eine Verwandſchafft haben, daß wenn man einen Affect őffters ſpůret, ſo ſind die andern gewiß nicht weit. Wer z. E. einen őfftern Affect der Hochmuth ſpůren läſt, der iſt auch dem Zorn, der Kůhnheit u. ſ. w. ergeben; welches eigentlich zur Lehre von der Erkäntniß derer Sitten gehőret. (*) Ingleichen kan auch dieſes noch angemercket werden, daß viele Dinge von denen Carteſianern als Begierden ausgegeben werden, da es doch ſonſt nur Wůrckungen des Verſtandes, Triebe des Leibes, und Conſequentia derer Begierden; davon wir aber bereits etwas gedacht haben. Jetzo wollen wir alſo kůrtzlich den Nutzen dieſer Lehre zeigen. Dieſer beſteht hauptſächlich darinnen, daß wir auch lernen den Voluntatem mixtam, oder Appetitum ſenſitiuum beſſern, von welchen ſonſt die grőſten Verdrůßlichkeiten, zumahl in der Republique dependiren. Wenn einer moderat und ein Herr ſeiner Begierden iſt, ſo kan er ein vortrefliches Glied der Republique abgeben, er kan mit

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS l. c. §. 25.

mit jedermann, und jedermann mit ihm wohl auskommen; welches in der menſchlichen Geſellſchafft nichts geringes iſt. Die beſonderen Ermahnungen, welche noch hin und wieder aus denen in dieſem Abſchnitte vorkommenden Lehren zu mercken ſind, haben wir bereits an gehörigen Orten beygefügt.

Des fünfften Hauptſtückes fünffter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit und Zufällen des Willens/ wenn er mit denen Gliedern und Zufällen des Leibes/ ingleichen denen äuſſerlichen menſchlichen Ständen/ und vorfallenden Obiectis zu thun hat/ auch wie er in ſolchem Fall ſoll gebeſſert uud bewahret werden?

§. 1.

Wir wollen dieſen Abſchnitt wieder in drey Claſſen theilen; in der erſten können wir, unſerm Endzweck gemäß, handeln von der Beſchaffenheit des Leibes und deſſen Zufällen; in der andern von denen Ständen; und in der dritten von denen äuſſerlichen Obiectis, ſo ferne der Wille daher einige Gefahr zu beſorgen hat. Was erſtlich den Leib betrifft, ſo treffen wir bey demſelben hauptſächlich an die Conſtitution des Geblüthes/ die Erhaltung des Leibes/ das

das unterſchiedliche Alter/ Geſundheit und Kranckheit / Schönheit und ungeſtaltes Weſen. Die Conſtitution (1) des Geblüthes nennet man ſonſt das Temperament. Von dieſem werden viel Fragen und Streitigkeiten geführet, welche aber mehr zur Phyſique (*) als Morale gehören; denn hier ſetzet man dieſes alles zum voraus, und fraget nur was der Wille vor Gefahr daher zu beſorgen habe? Ob aber dieſe Lehre in der Morale und ſonderlich in der Erkäntniß der Menſchen gar nicht ſolle gedultet werden, und ob ſie gar keinen Grund habe, laſſe ich den Hn. von Rohr verantworten, (**) mich dunckt es werden die Phyſici allerdings wahr-

(*) *Hiſtoriam doctrinæ de temperamentis* deprehendimus in doctiſſimi IAC. CAROLI SPENERI Diſſ. ſub præſidio celeb. BUDDEI Halæ habita. Cui addendus eſt Vir clariſſimus, MICHAEL ALBERTI in *Epiſt. gratulat. de Fatis doctrinæ temperamentorum*, quæ Diſſ. de mutatione temperamentorum mox citandæ adiecta eſt. Alias de ipſis temperamentis commendandæ videntur Diſſertationes de *temperamento fundamento morum & morborum in gentibus*, quæ ſub præſ. celeberr. HOFFMANNI, *de Fundamento Moralitatis perſonalis in ſanguine ac de mutatione temperamenti*, ſub præſ. celeberr. STAHLII habitæ ſunt.

(**) Vid. Eius *Unterricht von der Kunſt der Menſchen Gemûther zu erforſchen* c. 8. Sed add. *Autor der neuen Bibliotheque* Pſalm: 38. N. 3.

wahrſcheinliche Beweißthümer genug anführen können, womit ſie gegenwärtige Lehre modeſt behaupten mögen. So viel lehrt uns inzwiſchen die tägliche Erfahrung/ daß manche Leute vor andern zur Hochmuth, andere zur Wolluſt, andere zum Geitz, noch andere zu einer groſſen Trägheit geneigt ſind. Wir mercken ferner durch eben dieſe Erfahrung, daß diejenigen, welche z. E. zum Hochmuth vor andern geneigt ſind, nach denen Gradibus dieſer böſen Neigung vielfältig können unterſchieden werden. Ob nun dieſes von der Seele allein, oder von dem Leibe allein, oder vielmehr von allen beyden zugleich herkomme, welches ſehr wahrſcheinlich, iſt etwas ſchwehr auszumachen, weil der Grund dieſer Erkäntniß ſowohl in dem Weſen der Seele als des Leibes muß geſucht werden; welches beydes wir aber nicht recht und gewiß erkennen. Unmöglich iſt es nicht, daß die Seele viel zu der Veränderung derer Neigungen beytrage. Unmöglich iſt es auch nicht, daß allerdings die Conſtitution des Leibes, und ſonderlich des Geblüthes was mit würcke. Denn daß das Geblüthe verſchiedene Particulgen hat, welche eine geſchwinde oder langſame Bewegung verurſachen, wiſſen die Herrn Medici gar artig zu zeigen. Daß dieſe Bewegung zu denen Verrichtungen des Menſchen viel beytrage, iſt abermahl gar wahrſcheinlich. Weil nun der Leib mit der Seele gar genaue verbunden iſt, ſo kan er nicht allein viel

von

von denen Verrichtungen der Seelen befördern, hindern und determiniren; ſondern auch wohl durch beſtändige Bewegung eine Gewohnheit, und dadurch eine gewiſſe Neigung helffen zuwege bringen. Soviel iſt ſehr wahrſcheinlich. Wen̄ man nun die Erfahrung braucht, auch eine mögliche Induction mit denen Menſchen anſtellet, un̄ die Anmerckungen derer Gelehrten zu Hülffe nim̄t, ſo werden wir leicht auf die vier bekanten Temperamenta fallen, und deroſelben Warheit ziemlich ſtarck erkennen. Wir werden auch befinden, daß die Haupt-Eigenſchafften, welche bißher denen Temperamenten inſonderheit zugeſchrieben worden, ſich ſehr wahrſcheinlich ſowol bey denēſelben als auch denen Menſchē, von welchen wir dieſes oder jenes Temperament vermuten, antreffen laſſen. Auf dieſe Hypotheſes wollen wir alſo unſere vorhabende Gedancken von der Bewahrung des Willens, bey denē Temperamenten, gründen.

§. 2.

Das Temperamentum Cholericum, welches ſich insgemein bey einem hagern Leibe ſoll antreffen laſſen, mag an ſich ſelbſt ein hitziges und trocknes Weſen des Leibes ausmachen. Dem **Willen** nach iſt ſehr wahrſcheinlich ein **Trieb zur Hochmuth** und dergleichen Begierden/ welche mit dieſen ſonſt verknüpfft ſind, zu beſorgen. Wenn man nun dieſes bey ſich und andern mercket, ſo hat man hohe Urſache alle general- und ſpecial-Mittel, welche wider den Hochmuth ſtreiten, und bereits im vorherge-

henden Capitel weitläufftig angeführet worden, anzuwenden. Sonſt wird man auch gewahr, daß eine Hartnäckigkeit bey dergleichen Leuten zu finden. Dieſe zeiget an, daß die Beſſerung ſchwehr vonſtatten gehen werde, und daß man alſo alle Hindernüſſe aus dem Wege räumen, auch die Beſſerung ſelbſt ſich mehr Mühe koſten laſſen müße. Eben dieſes iſt auch bey ſolchen Leuten in ihrem Chriſtenthume zu mercken.

§. 3.

Das Temperamentum Sanguineum, welches ſich insgemein bey einem ſtärckern, vollblüthigen, warmen und wachſamen Leibe finden ſoll, mag an ſich ein hitziges und feuchtes Weſen bey dem Leibe ausmachen. Dem Willen nach ſoll man ſonderlich die **Neigung der Wolluſt** nebſt denen damit verknüpfften Begierden zu beſorgen haben. Wer nun dieſes ſowohl bey ſich als andern befindet, mag zeitig alle Mittel vorkehren, welche dieſen Neigungen und Begierden das Handwerck legen. Sonſt mercket man daß dergleichen Leute ſehr veränderlich und unbeſtändig ſind, weswegen zwar die Beſſerung ſehr leicht angefangen, aber gar bald wieder umgeſtoſſen werden kan. Hieraus lernen wir nun dieſe Ermahnung: Ein Sanguineus hat ſonderlich auf die Beſtändig- und Wachſamkeit bey ſeiner Beſſerung zu dringen. Dieſes hat gleichfals ſeinen groſſen Nutzen im Chriſtenthume.

§. 4.

Das Temperamentum Melancholicum, wel-

ches man insgemein bey einem kalten und harten Fleiſche antrifft, ſoll an ſich ein trockenes und kaltes Weſen des Leibes befördern helffen. Dem Willen nach iſt ſonderlich die **Neigung zum Geitze** / nebſt denen hiermit verknüpfften Begierden, zu beſorgen. Alſo hat man alle Mittel welche dieſe Neigungen und Begierden beſſern helffen, vorzukehren. Man ſpüret ſonderlich bey ſolchen Leuten ein tückiſches, mürriſches, hartnäckiges, und an denen zeitlichen Dingen klebendes Gemüthe. Daher man in ſeiner und anderer Leute Bekehrung bey ſolchen Zuſtande ſonderlich dahin zuſehen hat, damit die Liebe zu der vergänglichen Welt möchte vertrieben, hergegen die aufrichtige Liebe gegen GOtt und dem Nechſten eingepflantzet werden. Die Beſſerung geht etwas langſam vonſtatten, daß man ſich alſo keine Mühe darff verdrießen laſſen; wenn dieſelbe aber einmahl zu Stande iſt, hat man nicht ſoviel Sorge vor der Unbeſtändigkeit; nur muß man ſich die zeitlichen Dinge nicht ſo leicht gelüſten laſſen. Dieſes hat auch ſeine geweiſte Wege in dem wahren Chriſtenthume.

§. 5.

Das Temperamentum Phlegmaticum, welches ſich am meiſten bey einem dicken, und dünſtigen Leibe finden ſoll, mag auf ein feuchtes und kaltes Weſen zielen. Bey dem Willen ſcheint es keine beſondere Neigung und Begierden zu erwecken; maſſen die meiſten angemercket haben, daß dergleichen Leute mehr in defe-

ctu als exceſſu ſich vergehen. Sie ſind nicht zu groſſen und thätlichen Laſtern geneigt, aber ſie ſind auch zur Tugend wenig geſchickt. Es wollen zwar einige gar eine fähige Conſtitution zur Tugend aus dieſem Temperamente machen, weil man nicht ſo unruhige Begierden darbey ſpůret; allein die Erfahrung wird gewiß das Gegentheil lehren. (*) Inzwiſchen findet ſich bey ſolchen Leuten eine Trägheit und Unachtſamkeit, welches in der Bekehrung und Tugend-Wandel gar ſchädlich iſt; daher man alle Mittel anzuwenden hat, dergleichen Gemůther aufzumuntern; welches nicht weniger im Chriſtenthume in acht zu nehmen iſt.

§. 6.

Daß dieſe Temperamente mannichfaltig miteinander vermiſchet ſeyn můſſen; daß ſie durch das Alter, Zuſtand und andere Urſachen können ihrem Triebe nach vermehret oder vermindert werden, giebt uns abermahl die Erfahrung ſehr wahrſcheinlich an die Hand. Es könten auch dieſelben unterſucht werden, was ſie beym Verſtande, bey denen Geſetzen und Regeln der Klugheit vor einen Nutzen hätten: Weil aber dieſes vor die Logique, Jus naturæ und Prudentiam Politicam gehört; ſo wenden wir uns ferner zu andern Betrachtungen.

§. 7.

Was (2) die **Erhaltung** des **Leibes** betrifft,

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS *l. c. Sect. VII*, §. 7, *adiecta ſimul nota 2.*

trifft, ſo wird ſolche durch Speiſe und Tranck befördert. Hier iſt abermahl zu mercken, daß wenn man viel iſſet und trincket, wenn man auch allzuhitzige Speiſen und Getrãncke öffters zu ſich nimmt, ſo mag man ſehr wollüſtige Neigungen und dergleichen Begierden befördern. Iſt alſo wohl der Rath dererjenigen nicht zu verwerffen, welche ſagen; Man ſolle ſich auch im Speiſe und Tranck dergeſtalt mäßigen, und zuweilen durch Faſten ſo viel zuwege bringen helffen, damit die fleiſchlichen Triebe uns nicht zu offt reitzen, und wir alſo nicht ſo öffteren Anfechtungen unterworffen ſeyn möchten; (*) welches man im Chriſtenthume gleichin acht zu nehmen hat.

§. 8.

Das Alter (3) wird in unterſchiedene Claſſen getheilt; unſerm Endzweck zu folge haben wir nicht mehr, als auf die vier Haupt-Alter oder Unterſcheide, nemlich auf die **Kindheit/ Jugend/ das männliche und graue Alter/** zu ſehen. Hier werden abermahl ſehr viele Fragen angebracht, welche aber mehr zur Phyſique, und denen practiſchen Diſciplinen, als zur Beſſerung des Willens und folglich zur Morale gehören. (**) Wir mercken inzwiſchen durch

 die

(*) Vid. idem *l. c. c. 5. §. 57.*

(**) De Ætatibus vid. ANTON LE GRAND *in Inſtit. Phil. P. VIII. c. 9. §. 11. ſeqq.* DILHERRUS in *Diſſ. Acad. Tom. II. Diſſ. 8. p. 127.* PETRUS MÜLLERUS in Tr. de *iuſta ætate.* LUDOUICUS

die Erfahrung dieſes an; daß die **Kinder** eine Phlegmatiſche Trägheit, und ungeſchicktes Weſen; die **Jugend** ſtarcke Anfechtung von der Wolluſt, Ungedult, Unachtſamkeit, Unbeſtändigkeit; die **Männer** groſſe Neigung zur Hochmuth und was daran hänget; die **grauen Leute** insgemein den Geitz, und was mit demſelben verknüpfft iſt, von ſich ſpüren laſſen. Wer ſich alſo in ſolchem Alter befindet, mag ſich wohl vor denen angeführten Neigungen am meiſten hüten. Es ſolten zumahl junge Leute und Studioſi allen Gelegenheiten zu wollüſtigen Dingen aus dem Wege gehen; ſo muß man leider erfahren, daß niemand dergleichen mehr, als angeführte Perſonen ſuchen. Weil auch ferner das Alter was verdrüßliches und mürriſches bey ſich führet; ſo hat ein jedweder hohe Urſache bey Zeiten ſeinen Willen vor dergleichen üblen Conduite zu verwahren; denn ſonſt ſind alte Leute allen Menſchen, auch ihren eigenen Kindern verdrießlich. Es geht ferner in keinem Alter die Beſſerung ſchwehrer von ſtatten als im

BAILIUS in *Praxi Pietatis* p. m. 36. ſeqq. & ipſe celeberr. BUDDEUS cum aliis auctoribus allegatis l. c. §. 10. Mores ſpeciatim infantis depinxit LUDOUICUS MOLINÆUS in *Exemplari morum* ſub Tit. *Infans*; quemadmodum quoque idem mores iuuenum recenſuit ſub Tit. *Adoleſcens*. Cui hac in re iungendus eſt FENELONIUS *l. c. Lib. 1.* De Jure ſenum videri poteſt SCHÖPFERI Tr. de hac doctrina.

im grauen Alter. Alſo darff man dieſelbe bey Leibe nicht biß dahin verſparen. Man mercket auch noch dieſes an: **Wenn das Alter/ und das** Temperament **auf eine Neigung zielen/ ſo wird dieſelbe gewaltig ſtarck ſeyn/ daß man alſo deſto kräfftigere Mittel/ deſto fleißigere Obſicht und Wachſamkeit ſowol bey ſich als andern anzuwenden hat. Wenn das Alter dem** Temperamente **der Neigung noch entgegen ſteht/ſo mäßiget eins das andere/ daß viele auf die Gedancken fallen/ ſie wären gebeſſert. Vor dieſen Betrug hat man ſich wieder zu hüten, weil es nur eine** Balance **des Alters und** Temperaments**/ durchaus aber keine Beſſerung iſt.**

§. 9.

Was (4.) die Geſundheit und Kranckheit anlangt, ſo dient ſonderlich dieſes zu unſerm Endzweck, daß wir bey geſunden Tagen leicht zu wollüſtigen Dingen, oder ſonſt andern Eitelkeiten der Welt geneigt ſind; wenn wir aber auf das krancken Bette kommen, ſo iſt lauter Ungedult, Mißvergnügen und dergleichen zu finden. Weil nun durch beydes ein Mißbrauch entſtehen, und der Wille Gefahr lauffen könne, ſo muß man auch hier auf der Hut ſeyn, und alle Mittel anwenden, damit dergleichen ſchädliche Neigungen verhindert werden. Sonderlich hat man dieſes zu mercken, daß bey einer Kranckheit ſich zuweilen ein Haß gegen das Welt-Weſen bey uns einſtellet. Daher ſchlieſſen wir: wenn

 er

ſeiten

es jemahls Zeit iſt, an eine rechtſchaffene Beſſerung zu dencken, ſo mag es wohl dieſe ſeyn, da uns die Welt nicht ſo gefället. Alſo hat man dieſen Vortheil allerdings in acht zu nehmen; inzwiſchen rathe ich aber nicht, daß man die Beſſerung biß auf das Siech-Bette ſparen ſolle.

§. 10.

Die Schönheit und das **ungeſtalte Weſen** geben (5.) auch Gelegenheit zu ſchädlichen Neigungen. Wer ſchön iſt, geräth leicht auf Hochmuth und Wolluſt. Vor dieſen Feinden hat man ſich alſo wieder zu hüten. Dieſes aber kan man nebſt andern Mitteln am beſten ins Werck richten, wenn man die Eitel- uñ Vergänglichkeit der Schönheit ſtets betrachtet. Die **ungeſtalt** ſind, ſollen ſehr zur Deſperation, Kühnheit und dergleichen geneigt ſeyn. Dieſes haben alſo dergleichen Leute wohl anzumercken und ſich vor ſolchen Zufällen recht zubewahren; wo ſie anders recht fleißig auf ein tugendhafftes Leben bedacht ſeyn wollen. (*)

§. 11.

Was **ferner** die Stände derer Menſchen betrifft, ſo findet ſich in denenſelben gleichfals viel Gelegenheit zu böſen Neigungen und Begierden; daher dann dergleichen ihnen insgemein zugeſchrieben werden. Die **Adelichen**/ ja **alle Obrigkeitliche Perſonen** und andere welche ein pouvoir haben, ſollen zur Hochmuth und

(*) Vid. celeberr. BUDDEUS in *Elem. Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. III. §. 37. & ſeqq.*

und ſtarcken Zorn geneigt ſeyn. Syrach ſpricht: (*) Wenn die Leute gewaltig ſind / iſt der Zorn deſto gröſſer. Die Bürgerlichen / die Unterthanen und dergleichen / die nicht viel zuſagen haben, ſind bald neidiſch, bald unruhig, bald wieder anders. Und wenn man alle beſondere Stände durchgehen wolte, ſo würde man hin und wieder was beſonderes antreffen, welches dem Willen Gefahr bringen könte. Es würde aber die Unterſuchung allzuweitläufftig werden, daher man überhaupt nur dieſes in acht nehmen kan. Wer nach allen Umſtänden ſowohl auf die Beſſerung ſein ſelbſt, als anderer Leute bedacht iſt, der unterſuche nur die beſondern Neigungen und Begierden in denen Ständen, brauche auch die Mittel davor, welche hin und wieder vorgeſchlagen worden; ſo wird, ſoviel durch natürliche Kräffte möglich zu machen iſt, alles wohl von ſtatten gehen. (**)

§. 12.

Was alhier von denen Ständen angemercket, dieſes hat man endlich noch von denen äuſſerlichen Obiectis vorzutragen. Es ſind derer-

(*) Syr. XXVIII, 12.

(**) Propenſiones & affectus, qui in voluntate hominis in certis ſtatibus viuentis facile oriuntur, à multis recenſentur. Pertinent huc præſertim illi autores, qui à celeb. Buddeo *in Inſtit. Theol. Moral. P. I. c. 1. Sect. VII. ad §. 14.* citantur. Add. ipſe in Elem. Phil. Pract. l. c. §. 46. & ſeqq.

ſelben ſehr viele, und iſt faſt keine Gattung zu finden, welche nicht zu beſonderen Neigungen und Begierden durch einen Mißbrauch böſe Gelegenheit machen könne. Gold und Geld reitzet den Geitz, angenehme Dinge reitzen die Wolluſt, äuſſerliche Pracht erwecket Hochmuth u. ſ. w. Lob macht daß man ſich was einbildet; beym Schimpffe aber iſt man traurig, furchtſam und deſperat. Glück macht übermüthig; Unglück Traurigkeit, Seufftzen, Verzweiffelung, u. ſ. w. Alſo hat man ſich allewege gar zu fleißig in acht zu nehmen, wenn man anders ſeinen Willen recht bewahren will.

§. 13.

In dieſem Abſchnitte haben wir demnach in aller möglichen Kürtze vollends zeigen wollen, wie vielerley noch auſſer dem Willen zu finden ſey, welches ihme Gefahr bringen könne, damit man rechten Fleiß, Beſtändig- und Wachſamkeit in der Beſſerung anwende. Dieſes wird von denen wenigſten in acht genommen, iſt aber höchſt-nöthig, weil man ſich ſonſt unvermerckt in böſe Neigungen und Begierden ſtürtzen kan. Wer aber auf ſich und andere in allen Stücken achtung gibt, auch durch gehörige Mittel der Gefahr vorkömmt, derſelbe kan auch vermittels natürlicher Kräffte in der Beſſerung des Willens ſehr weit kommen. Wie hoch wird es nun einer bringen können, wenn er ſich durch theologiſche und geiſtliche Mittel der Gnade GOttes und des Beyſtandes des heiligen Gei-

ſtes

ſtes theilhafftig macht? Wer klug iſt, nimmt ſeiner in allen Stücken wahr.

Das ſechſte Hauptſtück.

Von der Erkäntniß des Willens nach ſeinen Neigungen und Begierden; nebſt derſelben Ausübung.

§. 1.

Die Erkäntniß menſchlicher Gemüther iſt eine derer nöthigſten und nützlichſten Lehren, welche die Sterblichen zu lernen haben. Denn ſie zeiget denenſelben ihre Schwachheiten des Verſtandes und Willens, und folglich die wahren Hinderniſſe der rechtſchaffenen Glückſeeligkeit. Um deßwillen iſt ſie ehedeſſen ſehr hoch gehalten worden. Und nachdem dieſelbe bey der obſcuren Zeit etwas verdeckt geweſen, jetzo aber die edelſten Wiſſenſchafften wiederum hervor geſucht werden; ſo hat ſchon längſt und billigſter maſſen die Reihe auch dieſe herrliche Erkäntniß getroffen. Man ſieht jetzo ſehr viele, welche dieſem Stücke der Gelehrſamkeit ein beſonders Licht und Wachsthum zu verſchaffen bemühet ſind. Weil denn nun dieſelbe ihren gar nöthigen Gebrauch, ſonderlich in der Morale findet, ſo haben wir nothwendig dieſes Hauptſtücke mit anhängen müſſen.

§. 2.

§. 2.

Die Erkäntniß derer menſchlichen Gemüther wird in zwey Theile zergliedert; der eine handelt von Erkäntniß des Verſtandes; der andere von Erkäntniß des Willens. Der erſte Theil gehört vor die Logique, weil man dadurch die Kräffte des Verſtandes und deroſelben Beſchaffenheit erkennen lernet; welches ſeinen Haupt-Nutzen eigentlich in kaum genannter Diſciplin hat. (*) Der andere Theil gehört vor die Morale; man läugnet aber deßwegen nicht, daß beyde Arten der Erkäntniß eine gar nahe Verwandſchafft zuſammen haben.

§. 3.

Die Erkäntniß des Willens iſt an ſich ſelbſt ſo weitläufftig, daß ſie freylich eine beſondere Ausarbeitung erfordert. Dieſe kan man nun allhier nicht anhängen, weil ſonſt die Zugabe leicht ſo groß als die Sache ſelbſt werden möchte. Inzwiſchen weil die Ausübung der Beſſerung, worauf unſere gegenwärtige Morale hauptſächlich zielet, nicht wohl ins Werck gerichtet werden kan, wo die Erkäntniß des Willens nicht darzukömmt, ſo wollen wir zum wenigſten eine kurtze Anleitung mittheilen.

§. 4.

(*) De Characteribus & cognitione intellectus non adeo multi ſcripſerunt autores. Qui præſertim commendandus videtur, eſt Janus Huartus, Hiſpanus, in *Scrutinio ingeniorum*.

§. 4.

Erſtlich iſt zum voraus zu ſetzen, was wir an dem Willen eigentlich zu erkennen haben: Wir haben oben ſonderlich fünfferley angetroffen, (1) die Natur und Kräffte des Willens; (2) die Eigenſchafften; (3) die Neigungen; (4) die Begierden; und (5) die Würckungen. Die äuſſerlichen Würckungen ſehen wir entweder vor Augen, oder wir vermuthen ſie durch die erkannte Neigungen. Die innerlichen können wir entweder gar nicht erkennen, oder wir müſſen ſie abermahl aus denen Neigungen muthmaſſen. Die Natur, Kräffte und Eigenſchafften haben wir bereits im vierdten Capitel, in der andern Abhandlung aus denen Würckungen erkannt und vorgetragen. Alſo bleiben hauptſächlich die Neigungen und Begierden übrig. Dieſe werden uns nun abermahl entweder gar offenhertzig zu erkennen gegeben; oder ſie ſind in dem Willen des Hertzens verdeckt. Bey dem erſten Fall braucht man keine Kunſt; wohl aber bey dem andern. Alſo werden wir jetzo hauptſächlich mit denen verborgenen Neigungen und Begierden des menſchlichen Willens zu thun haben.

§. 5.

Ehe wir nun noch zur Sache ſelbſt ſchreiten, haben wir etwas zum voraus zu mercken. Die verborgenen Neigungen und Begierden, ſind entweder an ſich ſchwehr zu erkennen, oder ſie wer-

werden durch uns und anderer Leute ſimuliren und diſſimuliren ſchwehr gemacht. Beydes verurſacht, daß dieſe Kunſt ſo leicht nicht auszuüben iſt. Woraus dieſe Ermahnung flieſt: **Daß man einen rechten Fleiß auf dieſe Kunſt und deroſelben Ausübung wenden müſſe / wo anders dieſelbe ihren Endzweck erreichen** ſolle. Nachgehends beſteht die meiſte Erkänntnüß aus etwas danckeln und ungewiſſen Ideen. Daraus folgt, daß die Erkänntnüß gedachter Neigungen und Begierden nur wahrſcheinlich ſey. Es kan aber wohl kommen, daß durch den Zuſammenhang aller, oder doch vieler Umſtände dieſe Erkänntnüß zum höchſten Grade der Wahrſcheinlichkeit gelanget; welcher unſer Gemüth faſt ſo gewiß macht, als wenn wir eine ſogenannte Wiſſenſchafft oder rechte demonſtrativiſche Erkänntnüß beſäſſen. Inzwiſchen wird doch ein jeder hieraus die Errinnerung ziehen; **daß man niemahls mit dieſer Kunſt prahlen / noch dieſelbe allzubald / allzuofft / und zumahl bey andern** appliciren **dörffe / weil wir leicht fehlen und uns alſo nachdrücklich** proſtituiren **können.** Man muß alſo eine lange Zeit lernen und an ſich die Probe thun, ehe man nur gedencket andere zu unterſuchen. Dieſes haben diejenige wohl zumercken, welche gleich nach denen erſten Gründen von denen Temperamenten das Hertze haben andere zu characteriſiren.

§. 6.

§. 6.

Die gantze Kunſt wird ſonſt eingetheilt in zwey Stücke, in die Lehre und in die Ausübung. Wir wollen zu beyden einige Anleitung geben, weil keines ohne das andere mag recht gebraucht werden. Was die Lehre anlangt, ſo handelt dieſelbe von denen Kennzeichen, durch welche wir die verborgenen Neigungen und Begierden einigermaſſen erkennen können. Dieſe Kennzeichen ſind wieder verſchiedener Gattung; ſonderlich aber werden ſie eingetheilt in naturalia und moralia. Die erſten haben entweder mit denen Neigungen und Begierden eine Connexion, daß ſie was helffen beytragen; oder man kan zum wenigſten keine Connexion ſehen. Die erſten nennet man Signa cauſalia, die letztern non cauſalia.

§. 7.

Zu denen Signis cauſalibus werden gerechnet (1) die Temperamenta, (2) die Aufferziehung und Converſation (3) die Stände worinnen ſich jemand befindet. Denn von dieſen allen iſt gewieſen worden, daß ſie Gelegenheit zu gewiſſen Neigungen und Begierden geben. Wenn ich nun weiß, dieſer oder jener hat das Temperamentum Sanguineum, er iſt ſehr weichlich erzogen worden, iſt mit lauter üppigen Leuten umgegangen, befindet ſich im Jugend Alter, und lebet jetzo auf der Univerſität, u. ſ. w. ſo kan ich ſehr wahrſcheinlich ſchlieſſen, er müſſe denen Neigungen zur Wolluſt und denen damit verknüpf-

ten.

ten Begierden ergeben ſeyn. Den Stand, Alter, Umgang und Auferziehung weiß man entweder ſelbſt von ſich und andern, oder wenn man es nicht weiß, muß man ſich deſſen bey beglaubten Leuten, oder durch andere richtige Nachrichten erkundigen. Wie aber die Temperamente zu erkennen ſeyn, das erfordert eine abſonderliche Arbeit. Darzu dienen nun die angemerckten Eigenſchaften und Würckungen, welche ſich bey einem Menſchen finden, der dieſes oder jenes Temperament hat. Dieſe können wir entweder durch unſere Erfahrung, und durch die ſogenannte Induction ſelbſt kennen lernen; oder wir müſſen anderer Leute Schrifften zu rathe ziehen, welche dergleichen Eigenſchafften und Würckungen zuſammen getragen. (*) Jedoch muß man allhier einen Unterſcheid halten unter denen, welche nur andere ohne Prüffung ausgeſchmieret; und unter denen welche eine eigene Unterſuchung und Prüffung angeſtellet. Jene verwirfft man zwar nicht gantz und gar; allein man trauet ihnen nicht zu viel. Dieſen aber können wir eher Glauben beymeſſen.

§. 8.

Diejenigen Kennzeichen, bey welchen wir eben

(*) Vid. celeb. BUDDEUS *in Elem. Phil. Pract. P. I. c. 2. Sect. 3. §. 10. ſeqq.* & qui data opera hac de re egit SCIPIO CLARAMONTIUS *de conjectandis moribus & latitantibus animi affectibus L. V.*

eben keine Connexion ſehen, werden von dem Ariſtotele (*) in neun Claſſen getheilt. Dieſe alle aber hat Scipjo Claramontius (**) auf drey gebracht, wovon dieſer letzte ſonderlich kan nachgeſchlagen werden. Es gehört hieher ſonderlich die Farbe. Alſo wenn einer fein roth und munter im Geſichte ausſieht, ſo vermuthet man er müſſe das Temperamentum Sanguineum nebſt deſſen Neigungen und Begierden haben. Ferner gehört hieher die Bewegung des Leibes und inſonderheit der Gang. Alſo wenn einer ſpaniſche Schritte macht und ſonſt recht gravitætiſch geht, vermuthet man bey ihm das Temperamentum Cholericum und die darbey ſich ereigende Neigungen und Begierden. (***) Noch wird hieher gezogen die Stimme. Alſo wenn einer weibiſch, rauh und langſam redet, ſoll er ein gute Doſin vom Phlegmate haben. Es werden auch die Theile des Menſchen betrachtet, und dieſelbe überhaupt gemeſſen. (†) Endlich gehört die gantze Metopoſcopie und Chiromantie zu dieſer Abhandelung.

§. 9.

Die moraliſchen Kennzeichen beſtehen hauptſächlich in Worten und Wercken. Wenn

Ccc einer

(*) Vid. pec. eius libellus.

(**) *De Conieſtandis moribus &c. L. I. c. 2 § 2.*

(***) Vid. Io. Gottliebii Heineccii Prof. Halenſis *Diſſ. de inceſſu animi indice.*

(†) Vid. Sigismundus Elsholzius in *Anthropometria.*

einer von lauter üppigen Dingen redet, üppige Dinge öffters thut, ſo hält man ihm vor einen wollüſtigen Menſchen. Wenn er auch etwas redet und thut, das mit der Uppigkeit in Connexion ſtehet, ſchließet man eben dieſe Neigungen daraus. Weil aber dieſe Kennzeichen gleichfals hin und wieder aufgezeichnet ſind, (*) will ich dieſelbe nicht erzehlen.

§. 10.

Praxis Nun iſt noch übrig daß wir die Ausübung der Erkänntnüß des Willens nach ſeinen Neigungen und Begierden zeigen. Dieſe wollen wir aber in etlichen Regeln einigermaſſen an die Hand geben. Weil die Begierden gar leicht aus denen Neigungen ſelbſt können erkannt werden, können wir nur die Ausübuug auf die „letztern richten. I. Weil alle Temperamenta „und Neigungen zwar bey jedem Menſchen, je„doch nicht bey einem, wie bey dem andern, auch „nicht in einerley Grad angetroffen werden, ſo iſt „nöthig, daß man dieſelbe ordentlich und diſtinct „aufſuche, auch zu dem Ende ein recht Syſtema da„von mache, in welchen die ſtärckſte Neigung „oben an, die ſchwächere darnach, und die „ſchwächſte zuletzt geſetzt wird. II. Damit dieſes „Syſtema deſto diſtincter werde, muß man die „Neigungen unter ſich ſelbſt durch gewiſſe Gra„dus unterſcheiden. III. Je wunderlicher die Pro-

(*) Vid. inter alios Iulius Bernhard von Rohr *l. c. c. 4. & ſeqq.* Add. celeb. Buddeus *c. 5 §. 28. ſeqq.*

Proportion derer Neigungen gegeneinander iſt, je mehr Gradus muß man nehmen, damit man die Proportion, ſo viel möglich, durch die Gradus an den Tag legen könne. IV. Man kan ohngefehr zu einem Syſtemate 100. Grad. nehmen, und die Neigungen nach Proportion darein theilen. Alſo könte jemand 50. Grad von Hochmuth, 30. von der Wolluſt und 20. von dem Geitze haben; auch könte ich dadurch gleich ſehen, wie weit die Neigungen voneinander unterſchieden wären. V. Damit aber dieſe nach ihrer Ordnung erkannt werden, muß ich ſonderlich auf die Reden und Thaten eines Menſchen achtung geben, und dieſelben aufzeichnen. Dieſes kan geſchehen, wenn man auch nur auf die vornehmſten Dinge eines Menſchen ſeine Gedancken richtet. VI. Wenn dieſes geſchehen, muß ich diejenigen ausſtreichen oder ſonſt wegnehmen, welche ohngefehr vom Alter, Stande und dergleichen herrühren. VII. Wenn dieſes auch geſchehen, ſo muß man die übrigen Data (ſo heiſſen jedwede beſondere Reden und Thaten) zuſammen rechnen; wo dann die meiſten hinzielen, das iſt die Haupt-Neigung; wo nach dieſen wieder die meiſten hingehen, das iſt die nechſte; und wo die wenigſten hinwollen, das iſt die ſchwächſte Neigung. VIII. Zu deſto mehrer Gewißheit dieſer Ordnung kan man denn die übrigen natürlichen Kennzeichen mit zu Hülffe nehmen. Wenn die mit unſern Syſtemate auch übereinkommen, ſo iſt unſere Erkäntniß im höchſten

Grade der Wahrſcheinlichkeit richtig. IX. Wenn man andere Leute will unterſuchen, muß man von vornehmen Perſonen anfangen, weil deren Reden und Thaten mehr als bey priuat-Perſonen bekannt werden. X. Zu dem Ende kan man eine feine geſchriebene Lebẽs-Beſchreibung, z. E. des Gregorii Leti vom Pabſt Sixto V. leſen, die vornehmſten Reden und Thaten aufzeichnen, data daraus machen, und alsdenn den Calculum richtig ziehen. §. 11.

Soviel haben wir wollen an die Hand geben, damit man nur ſehe, wie die verborgenen Neigungen des Willens zuerkennen wären, wenn man ſowohl ſich ſelbſt als andere deſto eher beſſern wolte. Denn wo die Kranckheiten verborgen ſind, läſt ſich ſchlimm curiren; ſind aber dieſelben bekannt, ſo iſt die halbe Cur ſchon geſchehen; denn man kan alsdenn die rechten Mittel gehöriger Weiſe appliciren, ſo wird ſich durch GOttes Beyſtand die Würckung ſchon zeigen. Und eben dieſes hat auch in der Moraliſchen Cur ſeine Richtigkeit; woraus wir den Nutzen dieſes Capitels ſattſam erkennen mögen.

Beſchluß.

Dieſes waren alſo die Vorſchläge, welche wir zu der Beſſerung des Willens thun wollen. Die Abhandlung von der beſonderen Beſſerung deſſelben hätte gar leicht weitläufftiger können vorgetragen werden; allein wir hätten dadurch deswegen doch nicht alles berühren können, was

hier

hier und dar inſonderheit einen Nutzen haben möchte. Alſo ſind die vornehmſten Vorſchläge gezeiget worden, nach welchen die andern durch eines jedweden eignen Fleiß leicht können erkannt, und durch die tägliche Erfahrung erlernet werden. Es ſolte auch noch ein Capitel angehänget werden, welches eine ohnmaßgebliche Anleitung vortragen möchte, wie ein kluger Hofmeiſter dieſe moraliſchen Lehren mit guten Nutzen bey denen Untergebenen appliciren könte; weil hierinnen insgemein groſſe Fehler vorgehen. Allein, weil das Werckgen ohnediß unter der Hand gewachſen, ſo habe dieſes, wie auch andere Anmerckungen, welche hin und wieder noch könten angebracht werden, dem lebendigen Diſcours, deſſen man ſich in denen Collegiis bedienet, überlaſſen wollen. Inzwiſchen gebe der Höchſte, daß auch dieſe geringe Arbeit möge das Verderben der Menſchen helffen vorſtellen, damit ſie möchten in ſich gehen, von dem heutigen ſehr weltlichen Leben einen Abſcheu bekommen, und ſich rechtſchaffen beſſern, auch durch die Gnade GOTTes zeitlich und ewig glückſeelig werden.

GOtt allein die Ehre.

(o)

Regiſter.

A.

Actiones indifferentes wie ſie beſchaffen ſeyn müſſen? pag. 453.
Affecten worinnen ſie beſtehen? 317
worzu ſie zu gebrauchen? 489
ſind entweder primitiui oder deriuatiui 610
beyde ſein entweder ſenſuales oder mentales ib.
ſenſuales werden beſchrieben 686.437
haben drey Gradus 688
woher ſie entſpringen? 661
was ſie nach ſich ziehen? 692.700
wie ſie zu verbeſſern? 695
Im Affect ſoll man niemahlen was vornehmen 693
Affectus mentales werden beſchrieben 435
Appetitus ſenſitiuus wird beſchrieben 681
wodurch er erreget wird 682
Artes liberales ſind nur ein Anhang der Reellen Philoſophie 29
Aſſociatio Idearum 672
Aufferziehung ſchlimme eine Urſache böſer Neigungen 533
Auctores wie ſie zu gebrauchen 46

B.

Begierden exprimiren die Neigungen des Willens am beſten 459
Urſprung dieſes Nahmens 410
werden beſchrieben 411

derſelben Sitz 414
Endzweckes 421
ob man ſie nur zähmen oder gar ausrotten könne 429
wie vielerley ſie seyn? 430
wie ſie in den Schrancken zu halten? 558
Beſſerung von was vor einer Krafft der Seelen ſie anzufangen 351
iſt bey Zeiten vorzunehmrn 595
Beſitzung des höchſten Gutes wie ſie einzurichten 171
Beſtändigkeit das beſte Requiſitum der Glückſeeligkeit 195
wird zum Gebrauch der Mittel erfordert 508
Betrachtung der Laſter und Tugenden hilfft zur Beſſerung des Willens 568
Bonum iſt entweder Relativum oder Abſolutum 105
Buße Philoſophiſche worinn ſie beſteht? 563
Bücher gute helffen viel zur Beſſerung des Willens 564
böſe reitzen zu den Laſtern 576
Bey-Freude wird beſchrieben 616

C.

Cogitatio iſt nicht das Weſen der Seelen 384
Cholerici oder Cholerico-Sanguinei ſind zur Tugend-Liebe am bequemſten 698
Communicatio Idearum 676
Concurſus DEI iſt der Freyheit des Menſchen nicht zuwider 383

D.

Demuth worinnen ſie beſteht? 482
Diſciplineu wie vielerley ſie ſeyn? 34
Diviſioues welche die deutlichſte und richtigſt. 57

E.

Eclectici wie ſie beſchaffen ſeyn müſſen 47
Eifer wird beſchrieben 616
Eigen-Liebe was dadurch verſtanden wird 496
ist ein vollkom̃ener Haß gegen dem Menſchen 497
iſt der Urſprung der verderbten Neigungen 530
Mittel wieder dieſelbige 558
Elend des Menſchen nutzet, wo man es betrachtet 542
wie dieſe Betrachtung muß beſchaffen ſeyn 546
Endzweck der Gelahrtheit 4. 38
welcher der letzte zu nennen 51
Enthuſiasmus wird beſchriben 665
Erb-Sünde woraus ſie erkannt wird 502
Erkänntnüß der Wahrheit macht das rechte Band der Vereinigung mit GOTT nicht aus 175
des Menſchen iſt zweyerley 545
was vor eine fähig den Willen zu bewegen 348
iſt entweder gewiß oder wahrſcheinlich 649
Ethices Hiſtoria wird durchgegangen 60
warum ſie von den Neuern mit dem J.N. vermiſcht wird 63

Erzeh-

Erzehlung böſer Dinge giebt Gelegenheit zu Laſtern 577
Exempel welche zur Beſſerung dienen 565

F.

Fanaticiſmus wird beſchrieben. 665
Frage, wer capable iſt zu beantworten? 32
Freude wird beſchrieben 615
= = iſt von dem Seelen=Vergnügen unterſchieden ib.
Fatum kan uns die Freyheit nicht benehmen. 386
Furcht wird beſchrieben. 614

G.

Gebet iſt auch der Philoſophie nicht verborg. 398
deſſen Beſchaffenheit. 552
Gedancken irrige woraus ſie flieſſen? 34
neuen iſt nicht leicht zu trauen. 46
böſe wie ſie zuvertreiben? 580
Gefahr ſucht man von Natur mehr abzuwenden, als dem guten nach zu trachten. 542
Geitz wird beſchrieben 502. 523
deſſen Objectum 524
Laſter ſo er zeüget ib.
wie er zu dämpffen 586
Gehorſam, worinnen er beſteht 480
Gelegenheit böſe muß vermieden werden 572
giebt ſonderlich vier 576
Gelahrtheit, hat unterſchiedene Bedeut. 22
hat ihren Urſprung von GOtt 4. 23
wird beſchrieben 8
hat ſonderlich zweyerley Bedeutung. 10. 22
Objectum 19

Endzweck 21
Gerechtigkeit, was ſie iſt? 487
wie ſie zu recommendiren 589
Gottes läßt ſich durch ſeine Barmhertzigkeit nicht aufheben, ſondern will Satisfaction haben 561
Gewiſſen wird beſchrieben 635
iſt vielerley 640
Prüffung hilfft viel zur Beſſerung des Willens 569
Gewonheit, woher ſie entſtehe? 391
derſelben Würckung 393
iſt eine Urſache unſers Verderbens 534
Glaube iſt nach dem Fall das Band der Vereinigung mit GOtt 179
Glied am menſchlichen Leib ſind unterſchiedner Gattung 182
Glückſeeligkeit, worinn ſie beſteht? 170
wer ſo zu nennen 108
iſt entweder zeitlich oder ewig 197
höchſte kan auf zweyerley Art genommen werden 120
müſſen wir ſuchen 551
GOTT wodurch er in der Philoſophie mit uns geredt 37
iſt das höchſte Gut 152
kan man ſich allwege zum Eigenthum machen 163
zu deſſen Ehre trägt die Erhaltung des Menſchen was groſſes bey 181
durch Ihn müſſen wir Ihn erhalten 189

wie

wie wir uns mit ihm vereinigen und verlieh-
ren können 248
Gottesfurcht, was ſie iſt? 487
wie ſie zu recommendiren 588
Gut das höchſte zu erkennen zweyerley Wege 111
Eigenſchafften 115
wer es ſeye 2
nicht das Leben 120
die Geſundheit 122
die Wolluſt des Leibes 123
die Gelahrtheit 129
die Beluſtigung des Willens 132
die Liebe 134
die Tugend 135
der Reichthum 142
der Schutz 148
die Freunde ibid.
die Ehre 150
die erſchaffene Geiſter 152
ſondern der groſſe GOtt ib.
wird bewieſen ib.
Zeugnüß anderer von dieſer Warheit 156
iſt von der höchſten Glückſeeligkeit un-
terſchieden 164
Ariſtoteliſche Eigenſchafften werden un-
terſucht 166

H.

Haß gegen GOTT wodurch er entſtehet 252
wird beſchrieben 611
ſinnlicher wie er geſtalt 697

Herrſchafft des Willens worinnen ſie beſt. 400
Hiſtorie woraus man ſie ſchöpffen kan 44
Hoffnung wird beſchrieben 614
Hochmuth wird beſchrieben 510
ist vielerley 511
was vor Laſter er zeüget 512
deſſen Objectum 511
wie er kan gedämpffet werden 581
Liebe wird beſchrieben 702
iſt den Cholericis ſonderlich angebohren ib.
Regeln wider deſſen Mißbrauch 703

I.

Ideen was und wievielerley ſie ſeyn 628
Imagination iſt eine Gelegenheit zum Laſter 576
Ingenium hat vielerley Bedeutung 626
Intellectus purus begreifft drey Stück in ſich 625
mixtus gleichfals 660
Judicium practicum deſſen Object und mannigfaltigkeit 632
deſſen Grund 633
ſenſuum was es iſt 663
muß ſich den Facultatibus puris unterwerffen 664

K.

Klugheit muß im Gebrauch der Mittel beobachtet werden 601

L.

Laſter woher ſie kommen und derſelben Kennzeichen 499
iſt in gewiſſen Verſtand einfach 501
etliche haben einen beliebten Schein 548

Laſterhaffte ob ſie auch äuſſerlich glückſeelig ſeyn können 202
Leben muß man der Geſundheit vorziehen 185
Lebens-Beſchreibungen dienen zur Beſſerung des Willens 564
Leichtglaubigkeit worinnen ſie beſteht 657
Leib des Menſchen iſt der Grund zum zeitlichen Leben 183
Leidenſchafft wie das Wort zuverſtehen 409
Lehrer wie ſie dienen müſſen 21
Liebe von gantzer Seelen iſt der Haupt-Character des höchſten Gutes 112
wird auf vielerley Weiſe genommen 134
iſt ein beſonder Band der Vereinigung 173
iſt nach dem Fall des Menſchen gantz anders als vorhin 179
vollkommene hat Chriſtus gegen GOTT und die Menſchen vor uns ausgeübet 179
entſtehet durch und aus wahrem Glauben ib.
zum Guten unerſättlich 187
ordentliche wird beſchrieben 469
gegen wem ſie ſich äuſſert ib.
gegen GOtt wie vielerley 473
wie ſie angeflammet wird 558
zur Tugend wird beſchrieben 698
Begierden dreyerley 612
ſinnliche was ſie ſeyn 696
Logica iſt ein Theil der Philoſophiæ Præparatoriæ 57

M.

M.

Malum iſt entweder natürlich, oder es ſcheinet nur alſo 361
Mäßigkeit was ſie iſt 487
wie ſie beliebt gemacht wird 589
Meynung iſt zweyerley 649
Menſch hat ſeinen Urſprung von GOtt 4
iſt zur höchſten Glückſeeligkeit erſchaffen 5
kan weder der übernatürlich geoffenbarten noch der natürlichen Gelahrtheit entbehren 24
iſt von GOTT zu einem gewiſſen Endzweck erſchaffen 180
was ihm zu ſolchen Endzweck förderlich, das iſt gut 181
Mittel der Beſſerung dabey hat man ſich vor zwey Extrema zu hüten 540
Philoſophiſche wie vielerley ſie ſeyn 541
wie ſie zugebrauchen 594
man muß ſie ſowohl adpliciren wider die Laſter als vor die Tugenden 602
Mitleiden wird beſchrieben 616
Moral hat am meiſten Gewißheit 34
iſt ein Theil der Philoſophiæ Præparatoriæ 57
wird beſchrieben 82
ſie muß eine lebendige Erkänntnüß ſeyn 86
iſt nöthig und nützlich 86
Moraliſche Bücher ſo ſeithero die beſten geweſen werden allegirt 61
geht mit der innern Glückſeeligkeit um, weilen ſie den Willen zuverbeſſern 205

hat

hat mit dem Malo relativo hauptſächlich zu thun 211
Moraliſchen Dingen an zweifflen die Menſchen gerne 651
Muth wird beſchrieben 616
Muthmaſſung werden beſchrieben 651.
ſind Meynungen die fehlen können 652
Regeln wie man recht muthmaſſen ſoll ib.

N.

Nachahmung iſt dem Menſchen ſehr gewöhnlich, auch eine Urſache der verderbten Neigungen 534
tugendhaffter Leute beſſert den Willen 565
Nachläßigkeit ſchadet 630
Neid wird beſchrieben 617
Neigungen des Willens ſind verdorben 530
woher ſolches entſtanden 531
Nutzen der Lehre von der Philoſophie überhaupt 74. & 81
von der Moral 89
von dem höchſten Gut 169
von der höchſten Glückſeeligkeit des Menſchen 206
von dem gröſten Ubel 243
von der Beſſerung an ſich ſelbſt 299
von dem Streit der Vernunfft mit dem ſinnlichen Appetit 345
von der Freyheit des Menſchen 388
von der Direction des Willens 405
von den Begierden 444
von den Eigenſchafften überh. 456

Nutzen der Lehre von dem Willen 461
von dem wozu der Wille ſoll bereitet werden 492
von dem wovon der Wille ſoll geſaubert werden 538
von dem Mitteln der Beſſerung 603
von dem Voluntate pura 622
von dem Gewißen 644
von dem Willen, ſofern er mit dem Intellectu puro zuſchaffen 658
von dem Willen, wenn er mit dem Intellectu mixto zuſchaffen 679

O.

Objecta äuſſerlich ſind eine Gelegenheit zu den Laſtern 576
Operatio ſecundum Virtutem optima & perfectiſſima in vita perfecta kan noch wohl vor das Summum Bonum genommen werden, wo man es nur recht verſteht 162

P.

Pasſiones woher ſie ſo genannt werden 408
Phantaſia was dadurch verſtanden wird 663
was ſie zu beobachten 664
wird öffters gantz wild und gebühret den Fanaticiſmum und Enthuſiasmum 665
Urſache 666
Mittel darwider ib.
ſtellt die zeitliche Dinge ſo meiſtens cörperlich allezeit gut vor 667
Schaden daraus ibid.
Mittel darwider 668

Phantaſia ſtellt öffters ſolche Sachen vor, wozu die Paſſio dominans inclinirt 669
Schaden daraus ib.
woher es kommt 670
Mittel darwider ib.
Philoſophie kommt von GOTT 23
Urſprung dieſes Wortes 27
hat vielerley Bedeutungen 28
wird vom Auctore auf zweyerley Weiſe beſchrieben 29
iſt eine Vollkommenheit der menſchlichen Seelen und ein Stück der wahren Gelahrtheit 32
derſelben Objectum 35
Endzweck 37. 48
Principium cognoſcendi 39
Eclectica worinnen ſie beſteht 48
iſt dreyerley Præparatoria, Theoretica und Practica 57
hat einen allgemeinen und beſondern Nutzen welcher durch alle Diſciplinen durch gezeiget wird 65. ſeq.
trägt abſonderlich zu der innerlichen und äuſſerlichen Glückſeeligkeit vieles bey 204
Phyſique iſt nur meiſtens probable 34
Præſcientia DEI nimmt dem Menſchen die Freyheit nicht 385
Præjudicia ſind auch Urſache an unſerm verderben 535
Principia wie ſie müſſen beſchaffen ſeyn 292

R.

Reichthum, woher er ſo ſchmertzlich gemißet wird 23
Reinigung der Pytagoræer 563
Reue Philoſophiſche 559
Romanen ob ſie zu leſen 577
Ruhe der Seelen wie ſie beſchaffen ſeyn muß 118

S.

Satisfaction will die Gerechtigkeit GOttes haben 561
kan aber die Philoſophie nicht geben. ib.
Schein-Glückſeeligkeit welche ſo zu nennen 195
Schadenfroh wird beſchrieben 617
Schrifft heilige wie ſie in Philoſophicis zugebrauchen 114
Schein-Tugenden wie ſie beſchaffen 488
Seele des Menſchen hat ein ſtetes Verlangen nach dem höchſten Gute 5
iſt der Grund zum ewigen Leben 183
was ſie ſey, und dero dreyfache Wurckung 301
Sinne ſind äuſſerlich oder innerlich 661
innerliche ſind dreyerley ib.
äuſſerliche, worinn ſie beſtehen und wie man ſich gegen ſelbige zu verhalten 185
werden durch äuſſerliche Objecta verführt 576
wie ſie wiederum zurechte zu bringen 580
ob nur ein äuſſerlicher Sinn ſeye, oder fünff Sinne 662
Speculationes müſſen nicht zu ſpitzig ſeyn 38

Sitten

Sitten was ſie ſeyn und wievielerley 395
Streit der Vernunfft mit dem ſinnlichen Appetit worinnen er von dem Streit des Fleiſches mit dem Geiſt differiret 344
Subſidial-Wiſſenſchafften müſſen nicht zu hoch getrieben werden 21

T.

Temperamenta wievielerley ſie ſeyn 503
Theoſophi werden cenſiret 114
Traurigkeit wird beſchrieben 615
ist von Verdruß und Schmertzen unterſchieden ib.
Tugend wird auf zweyerley weiſe genommen 136. 477
wahrer Kennzeichen 400
iſt in gewiſſen Verſtand nur eine 484
hat ein dreyfaches Objectum 486

V.

Ubereilung was ſie ſchadet 630
Ubel und Unglück ſind unterſchieden 211
iſt entweder Abſolutum oder Relativum ib.
welches wir vor das gröſte halten 212
höchſten Kennzeichen 217
Urſprung
nicht GOTT nicht der Engel 221
nicht Reichthum 223
nicht die Menſchen 225
nicht die Kranckheit 233
nicht der Tod 234
nicht die Unwiſſenheit und Irrthümer 235
ſondern die verkehrte Eigen-Liebe 236

wird bewieſſen 237
Ubung beſſert den Willen 567
Vereinigung der Seelen mit GOtt, wie ſie bewerckſtelliget wird 177
iſt entweder Phyſica oder Moralis 171
Vermiſchung der Haupt-Laſter wievielerley 505
Verſöhnung mit GOtt wodurch ſie in der Philoſophie geſchieht 559
Verſtand des Menſchen was vor eine Erkänntnüß er nöthig hat 6
iſt nicht das Principium, ſondern nur medium cognoſcendi Philoſophiæ 43
ſtellt dem Willen vor was er thun muß 188
ob ſolches eine Herrſchafft zu nennen 355
muß durch die Logique verbeſſert werden 544
hat ſonderlich dreyerley Würckungen 625
viele Fehler 629
deſſen Urſache 630
wie ihm abzuhelffen 631
Untugend raubet uns GOtt 215
Unglaube endlicher eine Haupt-Urſache der ewigen Unglückſeeligkeit 216
worinnen er beſteht 656
Voluntas pura was bey ſelbigem anzutr. 607
worinnen er beſteht 608
deſſen Endzweck 619
wovon er muß geſaubert werden 620
wie 621
Umgang mit redlichen und frommen Leuten dient zur Beſſerung des Willens 566

Unſterblichkeit deren Betrachtung hilfft viel 543. 552
Vorſtellungen und Gegenvorſtellungen was ſie vermögen 395
Vortreflichkeit des Menſchen ob deren Betrachtung eine Beſſerung zuwege bringt 545
Unglückſeeligkeit wievielerley, und worinnen ſie beſteht 269
zeitliche 270
innerliche 272
auſſerliche ib.

W.

Wahrſcheinlichkeiten müſſen ſo tieff geſucht werden, als es möglich 34
wenn ſie Muthmaſſungen, oder wenn ſie Argwohn heiſſen 650
Wachſamkeit muß bey dem Gebrauch der Mittel ſeyn 596
Welt-Weißheit iſt nicht diejenige, von welcher Paulus I. Cor. III, 19. redet 28
Wille iſt eine vornehmſte Würckung der Seelen 186. 303
liebt von Natur das Gute und haſſet das Böſe 187
hat ſtets eine unerſättliche Begierde nach dem böſen Objecto ib.
deſſen Verbeſſerung worinnen ſie beſtehe 281
iſt zweyerley 282
wie ſie ſich verhalte
in Anſehung der Theologiſchen Verbeſſerung 283

Es haben ſich verſchiedene Druck-Fehler wegen Abweſenheit der Druckerey eingeſchlichen, welche der geneigte Leſer ſelbſt verbeſſern wolle. Sonderlich aber müſſen p. 504. die drey letzten Zeilen in der Nota (**) ausgelöſchet werden. p. 656. ſoll vor leichtfertigkeit, leichtgläubigkeit ſtehen. p. 751. erſetze man lin. ult. Pſ. XXXVIII. n. 3.

hat unterſchiedene Bedeutungen 304
Würckungen 306. 445
wird beſchrieben 305
iſt entweder Pura oder Mixta 326
Streit mit ſolchen 2. Kräfften 332
iſt blind 347. 557
deſſen Freyheit wie ſie beſchaffen 368
deſſen Sclaverey 377
wie er kan gezwungen werden 465
deſſen Objectum 358
von was er ſoll geſaubert werden 538
Wolluſt worinnen ſie beſteht 502
wird diverſe genommen 516. 518
wird beſchrieben 516
deſſen Objectum 518
was ſie vor Laſter zeuget 519
wie ſie zu dämpffen 584

Z.

Zucht wie ſie beſchaffen ſeyn ſoll in vergleichnüß vorgeſtellt 595
Zeit rechte erfordert der Gebrauch der Mittel 594

ENDE.

Lehmann, Johann Jakob

Johann Jacob Lehmanns, Ph. M. Eiusque Ordinis in Acad. Jenensi Adiuncti, Neueste und nützlichste Art die sogenannte Morale oder die Natürliche Verbesserung des Willens gründlich zu erlernen, und leicht auszuüben Nebst einem Discours von der Gelahrtheit und Philosophie überhaupt

Jena 1715

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.345#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760398-8
VD18 12533602